تيري إيغلتُن

دراسات

تضحية راديكاليّة

ترجمة: أسامة منزلجي



تضحية راديكاليّة



اسم المؤلف: تيري إيغلتُن

Author: **Terry Eagleton**

عنوان الكتاب: تضحية راديكاليّة

Title: **Radical Sacrifice**

ترجمة: أسامة منزلجي

Translated by: **Osama Menzlchi**

تصميم الغلاف: ماجد الماجدي

Cover Designed by: **Majed Al–Majedy**

الناشر: دار المدى

P.C.: **Al–Mada**

الطبعة الأولى: **2019**

First Edition: **2019**



للإعلام والثقافة والفنون

Al-mada for media, culture and arts

بغداد: حي أبو نؤاس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141

Iraq/ Baghdad- Abu Nawas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141

www.almada-group.com email: info@almada-group.com

+ 964 (0) 770 2799 999
+ 964 (0) 770 8080 800
+ 964 (0) 790 1919 290

بيروت: الحمرا- شارع ليون- بناية منصور- الطابق الأول

dar@almada-group.com

+ 961 706 15017
+ 961 175 2616
+ 961 175 2617

دمشق: شارع كرجية حداد- متفرع من شارع 29 أيار

al-madahouse@net.sy

ص.ب: 8272

+ 963 11 232 2276
+ 963 11 232 2275
+ 963 11 232 2289

تيري إيغلتُن

مكتبة | 886
سُر مَن قرأ

تضحية راديكاليّة

ترجمة: أسامة منزلجي

الإهداء

إلى راهبات الكرمليت في دير ثيكيت برايوري

عندما يعتنق أحدهم رموز الموت، أو الموت نفسه بكل حريّة... فمن المتوقّع أنْ يتحرَّر منه دفقٌ هائل من الطاقة لعمل الخير.

من كتاب ميري دوغلاس
«*النقاء والخطر*» عام 1966

المحتويات



المقدّمة

إنَّ فصول هذا الكتاب هي جزء من مشروع أوسع قائم على أساس مجموعة من الأفكار تبدو أنّها أصبحت جوهر أعمالي الأخيرة: الموت، والمأساة، والتضحية، والحرمان وما شابه. وسوف أُضيف من أجل القُرّاء الذين ربما يجدون هذه المفاهيم مفرطة الكآبة، أنَّ هناك أيضاً في الدراسة الكثير عن التجديد، والتحوُّل والثورة، التي أعتبرُها الوجهَ الآخر للأفكار الأشدّ قتامة التي أوردتُها تواً.

إذن، على غرار بعض دراساتي الأخرى، هي تتأمّل في مسائل لا يُناقشها في المعتاد اليسار السياسيّ، وحتماً ليس جناحه المُنتمي إلى ما بعد الحداثة. واليوم، لم يعُد الحب، والموت، والمُعاناة، والتضحية، والشر، والاستشهاد، والغفران وما إلى ذلك هواجس رائجة كثيراً بين المُنظّرين الثقافيين أو السياسيين. إنّها في الغالب من اهتمام اللاهوتيين؛ وإذا لم أعتبر أنا نفسي أنَّ الموقف الرافض للّاهوت يوجَد عموماً عند اليمينيّين، فذلك لأنّه يصادف أنني لا أعرفُ الكثير عنه، بسبب انحراف في نشأتي. على أيّ حال، أنا أعرف ما يكفي لأقتنع بأنَّ الكثير من الآراء الدنيويّة للسلالات اليهوديّة والمسيحيّة مُتحاملة بفظاظة وتخلو من أيّ معرفة كهذه، أقصد، بالنسبة إلى الذين يعتبرون أنَّ الاشتراكيّة هي ببساطة الإدارة المركزيّة للأمن السوفيتي، أو أنَّ المُساواة بين الرجل والمرأة هي نتيجة كارثيّة لنساء يتخلصنَ من تواضعهن ولباقتهن الفِطرية. إذن أحد الأهداف الأكثر جَدَليّة في هذا الكتاب، على الرغم من كونه هدفاً يبقى

ضمنياً إلى حد بعيد، هو فضح بعض تلك المواقف الزائفة بصورة تدعو إلى الأسى. وعندما يتعلّق الأمر باللاهوت، فإنَّه حتى أشد المفكّرين رهافة مُعرَّضٌ للوقوع في مستنقع من العبارات المُبتذلة الكئيبة ومن الأفكار الخاطئة المُضحكة.

في الواقع، ليس هناك ما هو أشدّ غرابة من أنْ يُبدي شخصٌ مثلي يُدين للإرث الماركسيّ اهتماماً باللاهوت إلا أنْ يهتم ليبراليٌّ أو ديموقراطيّ اجتماعيّ بستندال أو بفلوبير. ذلك أنَّ الماركسيّة هي نظريّة وتطبيق للتغيُّر التاريخيّ، وليس رؤيا للوجود الإنسانيّ، وبالتالي ليس لديها أيّ شيء شديد الجاذبيّة تقوله عن الشرّ أو الأخلاق، عن المعاناة أو الغفران، عن الانهيار المأساويّ أو عن الطبيعة العدميّة. وأمام مثل هذه المسائل، يميل المرء إلى اللجوء إلى دوستويفسكي أو القديس بولس، إلى شكسبير أو سيبولد[1].

إنني ممتنّ إلى مُحرِّرتي، شارلوت تشابمان، لمشورتها الحكيمة ومحاولتها، المُخفقة إلى حد بعيد، لتعديل *comedie noire* ***مهزلتي السوداء***. وأنا ممتنّ بعمق لتيموثي رادكليف كبير الوعّاظ، الذي قرأ الكتاب قراءة متمعّنة ووضع عدداً من التعليقات المُفيدة عليه.

1- وينفريد جورج سيبولد (1944 – 2001): كاتب وأكاديميّ ألمانيّ. في وقت وفاته في عمر 57 كان يُعتَبَر برأي الكثيرين أعظم الكتّاب قاطبة وأنه يمكن أنْ يُرشّح لنيل جائزة نوبل. - المترجم

1 – تضحية راديكاليّة

في العصر الحديث لم تُعتبَر التضحية فكرة برّاقة؛ لأنها تفوح بإذلال الذات ونكرانها العِقابيّ. إنّها ما تقدّمه الزوجات اللواتي يُعانين طويلاً من أجل أزواجهنّ المتغطرسين، وما تقدّمه الخادمات من أجل القيِّمات المُدللات، وما تقدّمه الممرضات وعمّال الفولاذ لمصلحة الاقتصاد وما يُقدّمه جنود الصاعقة من أجل أرض الوطن. إنَّ الأم في رواية إدوارد سينت أوبين «*حليب الأمّ*» بحياتها المُشتّتة ورغباتها المكبوتة، تتحدث عن «طغيان التضحية بالذات». والفكرة تعبقُ بالمازوشيّة، وبالاشمئزاز من الذات وبكراهيّة لكل ما يُساهِم في الحياة. إنها تبدأ كمحاولة لاسترضاء إله متوحّش وتصل إلى الذروة في نداء بوق أرض الوطن الفاشيّة، بطقوسه ومراسمه في التضحية بالذات التي تنطوي على اشتهاء لحم الموتى. ويكتب السيد ج. م كويتزي في رواية «*حياة وعصر مايكل. ك*» عن كيف يمكن للمرء أنْ يكون ببساطة «تافهاً آخر في هرم التضحية بحيث ينتهي به الأمر إلى أنْ يقفَ أحدهم فوقه متباعد الساقين وهو يزأر ويضرب صدره مُعلناً أنّه إمبراطور كل ما يقع نظره عليه». ويكتب هيغل الذي يُعتقَدُ خطأً أنّه يحمل وِجهة نظر متفائلة حول الوضع الإنسانيّ، قائلاً «حتى عندما ننظر إلى التاريخ بوصفه مذبحاً ضُحّيَ عليه بسعادة الأمم، وحكمة الدول وفضيلة الأفراد فإنَّ سؤالاً يبرز

أيضاً في أذهاننا بالضرورة: من أجل أيّ غاية ختاميّة قُدِّمَت تلك التضحيات الفظيعة؟»[1]

بالنسبة إلى الحِكمة الليبراليّة التقليديّة، يُعتبَر تحقيق الذات وحرمان الذات شيئين متنافرين. أما بالنسبة إلى وِجهة النظر الأكثر راديكاليّة فالأمر مختلف. فعلى المرء أنْ يتبنّى وِجهة نظر متسامحة إلى أقصى مدى من الجنس البشريّ كما يفعل العديد من الليبراليين، لكي يفترض أنَّ الذات يمكن أنْ تعود إلى نفسها من دون حاجة للانكسار والانتعاش الجوهريين اللذين كانت التضحية إشارة تقليديّة إليهما. سوف تكون الموازي للادّعاء بأنَّ أشكال الحياة السياسيّة التي نشهدها حولنا قد ترتقي إلى حالة من العدالة خالية من أدنى درجة من الاضطراب. والذين يُعارضون التضحية لمصلحة تبادل الحب ينسون أنَّ أيّ نسخة دائمة من هذا الأخير تتضمّن وهب النفس الذي تمتاز به الأولى. في الحقيقة هناك نوعٌ من الحب المُضحّي يتضمّن ممارسة العنف على الذات. والمشكلة هي أنّه من أجل رفض هذه الأيديولوجيا المتعاملة مع الموت بينما تعترف مع هيغل بأنّه بالمعنى الأكثر إثماراً للعبارة، فإنَّ البِنية الداخليّة للحب مُضحّى بها في كل الأحوال – على الرغم من أننا نتحدّث مرة أخرى عن التضحيّة المتبادلة بالذات، وليس عن الاستسلام المُذلّ لأحد الطرفَين لهيمنة الآخر، وكما قال أحد المُعلّقين «إنَّ التضحية ونكران الذات ليسا هدفاً بحد ذاتهما بل هما مادة لنسيان (ذات) المرء في حبّ الآخر»[2]. و«النسيان» هو ادّعاءٌ مَثار جدل، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ الحبّ يدعم الذات بعمليّة تهميشها نفسها. ومع ذلك، فهو يُقدِّم تصحيحاً مفيداً لوجهة النظر الرائجة القائلة إنَّ التضحية هي بالضرورة شكلٌ من بتر الذات.

هذا الموقف القويم المُتَّفق عليه تقريباً بشأن إنكار مفهوم التضحية

1- اقتطفتها ميشيل غيلريتش في كتاب «Tragedy and Theory» (برينستون، نيو جيرزي، 1988) صفحة 37

2- جيمي م. فريرا، «Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love» (أكسفورد، 2001) صفحة 153.

بوصفه بربرياً وجاهلاً. وعلى خُطى توماس هوبس[1]، الذي كان يعتبر أنَّ أرقى واجب أخلاقيّ هو الحِفاظ على الذات. ويدّعي دونالد دواركن[2] أنَّ احترام المرء للآخرين لا يمكن أنْ يمتد حتى التضحية المُفرطة بالذات، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ التزام المرء الأوليّ هو بحياته الخاصّة. إنّه نوع من الأخلاق تناسبُ سكان الضواحي من الطبقة المتوسطة. ولا شك في أنَّه حسب وجهة نظر دواركن من واجب المرء الأخلاقيّ أنْ يُساعد الآخرين، ولكن إذا كانت المصاعب التي يواجهونها شديدة فقط، وكانت تكلفة المُساعدة معقولة، والذين يحتاجون إلى تلك المُساعدة يعتمدون عليك على وجه الخصوص من أجل الحصول عليها[3]. وبالروح نفسها، يُناقضُ جون رولز[4] فكرة التضحيات من أجل الخير الأعظم، ناكراً أنَّ فقدان الحريّة عند القِلّة يمكن تبريره بخير الكثرة[5]. ويدّعي يورغن هابرماس[6] أنَّ «الأخلاق العقلانيّة تضع ختمها على إبطال التضحية»، وهذا لا شكّ ينطبق على ذبح الماعز وليس على موتى المقاومة الفرنسيّة[7]. ومن

1- توماس هوبس (1588-1679): فيلسوف سياسيّ إنكليزيّ. أشهر أعماله «**اللوياثان**» 1651 وفيه يُدافع عن السيادة المُطلقَة للدولة. - المترجم

2- رونالد دواركن (1931 - 2013): أميركي يهودي.عضو الأكاديميّة البريطانيّة. فيلسوف، وضليع في القانون. حظي بمناصب كثيرة ودرّس في العديد من الجامعات في أميركا وبريطانيا. من كتبه «**إمبراطوريّة القانون**». - المترجم

3- - انظر رونالد دواركن في كتاب «Justice for Hedgehogs» (كمبريدج، ماساتشوستس، 2011)

4- جون رولز (1921 2001-): فيلسوف سياسيّ وأخلاقيّ أميركيّ في التراث الليبراليّ. نال العديد من الجوائز في الفلسفة والمنطق والشؤون الإنسانيّة. - المترجم

5- جون رولز، من كتاب «A Theory of Justice» (كمبريدج، ماساتشوستس، 2005) الصفحتان 3-4.

6- يورغن هابرماس (ولد عام 1929): فيلسوف وعالِم اجتماع ألماني في تراث النظريّة النقدية والبراغماتيّة وصاحب نظريات العقلانيّة غير المتحفّظة. يُعتبر حالياً أعظم مُفكّري العالم. - المترجم

7- يورغن هابرماس «Justifications and Applications: Remarks on Discourse Ethics 3» (كمبريدج، ماساتشوستس، 1993) صفحة 34.

المدهش أنّه عندما تُستخدَم كلمة «تضحية» في النقاش، فإنَّ الليبرالي الحديث يتحوّل تلقائياً إلى قضايا مثل الرقّ المنزلي والموت في قضيّة المجد العسكريّ، وليس إلى المسيرة المهنيّة لكونستانس مانكييفتش أو مالكولم إكس.

إنَّ النزعة الشكوكيّة حول التضحية التي يتميَّز بها العصر الحديث أشدّ ما تتجلّى في فهمها المُتردِّد للانطباع الشخصيّ. وفي العموم، هي تعني التخلّي الإرادي عمّا يعتبره المرء قيِّماً. لكنَّ التخلّي ما هو إلّا أحد جوانب التضحيّة، وليس دائماً أبرزها. رغم قدرته على أن يلعب دوراً كبيراً في الممارسة. وفي دراسته الشهيرة «*Primitive Culture*»، يُبيِّن عالِم الأنثروبولوجيا (عِلم الإنسان) الفيكتوريّ إدوارد برنيت تيلر أنَّ الهِبة كأضحية تكافؤها الآلهة ليس لحد ذاتها بل بوصفها عربوناً لتخلّي العابِد عن شيء ثمين. وعلى الهِبة أنْ تكون جزءاً من جوهر المرء نفسه، بحيث أنَّ التخلّي عنه يتطلَّبُ كُلفة مُعيَّنة[1]. ولكن ليس واضحاً أنَّ التضحية الشعائريّة هي في المقام الأول حرمانُ الذات. ويمكنكَ أنْ تذبح عجلاً مُسمَّناً كأُضحية ليس لكي تحرم نفسك من الحيوان الثمين بل لكي تُقدِّم للآلهة أسخى ما يمكنك من القرابين. لا يمكن اختزال التضحية إلى نكران الذات. والعبارة متعددة الطبقات – في الحقيقة، إلى درجة أنَّ فقيهاً فرنسياً شكَّكَ فيما إذا كان للعبارة أيّ معنى[2]. وديفيد جانتزن[3] شخصٌ آخر يُناقشُ مسألة إمكانيّة وجود نظريّة عامة للتضحية، مُشدّداً على كيف أنَّ معنى العُرف ينتقل من سياقٍ ثقافيّ إلى آخر (في

1- انظر كتاب إدوارد برنيت تيلر، «Primitive Culture» (كمبريدج، 2010) المجلّد الثاني، الفصل 18.

2- مارسيل ديتيين من مقالته «Culinary Practices and spirit of Sacrifice»، في كتاب مارسيل ديتيين وجان-بيير فيرنان (مُحرّران) «The Cuisine of Sacrifice Among the Ancient Greek» (شيكاغو، 1989).

3- ديفيد جانتزن: حاز شهادة الدكتوراه في اللاهوت من جامعة برينستون، ويُدرّس في كلّية الدين واللاهوت في دوهام. – المترجم.

الواقع من أحد أسفار الكتاب المُقدّس العبري إلى آخر)، موجّهاً توبيخاً إلى رينيه جيرار، عميد نظريّة التضحيّة، لتغاضيه عن هذه النقطة الحيويّة[1].

في إسرائيل القديمة كانوا يُطلقون أسماءً على أشكال التضحية المختلفة، أما المؤسّسة فلا اسم لها. ليس هناك كيان واضح للعُرف، الذي أنجز منذ فجر الزمن تشكيلة مُذهلة من الأعمال. يمكنه أنْ يكون أي شيء بدءاً بشكلٍ من الرشوة السماويّة[2] («سوف أُعطيك هذا إذا أعطيتني ذاك») وانتهاءً بفعل الاستشهاد، الذي يجعل المرءُ موتَه فيه هِبة للآخرين. إنَّ التضحية كلمة مُشرِكة، تستقطب سلسلة من النشاطات لا تحتاج إلى أنْ تشترك في سِمة واحدة. وقد نُظِرَ إليها في أزمان مختلفة على أنها هِبة، وقُربان، وميثاق، وصلاة، وصفقة، وامتنان، وكفّارة، وعبادة، وتزلُّف، واحتفال، وتعويض، وتكفير، وتطهُّر، واسترضاء، ومشاركة، وزمالة، وتطهير وتسديد للدَين. ويمكن أنْ تتضمّن موتاً مُخلِّصاً، وتطهيراً من الشرّ، ورفضاً للموت[3]، وحواراً مع الإله، واستعادة للنظام الكونيّ أو استثماراً حكيماً لضمان عائد مُربِح. وهناك الذين اعتبروها طقساً للعبور أو دعماً للسلطة الأبويّة، في حين وجدها آخرون مصدراً للتلاحُم الاجتماعيّ، وتحريراً للطاقات الحيوية، والتجاوز الطقسي للإحساس بالذنب أو بالصدمة أو ضرباً من الحِداد. وجيورجيو أغامبن[4] يراها

1- انظر كتاب ديفيد جانزين، «The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible» (برلين ونيويورك، 2004) الصفحة 3.

2- العبارة مأخوذة من كتاب نايجل ديفيز «Human Sacrifice in History and Today» (لندن، 1981) صفحة 24.

3- انظر مقالة غافين فلودْ «Sacrifice as Refusal» في كتاب جوليا ميزاروس ويوهانس زاكوبر (مُحرّران)، «***Sacrifice and Modern Thought***»، (أكسفورد، 2013).

4- جيورجيو أغامبن (ولد عام 1942): فيلسوف إيطاليّ، معروف خاصة بمفاهيم حالة الاستثناء، وشكل الحياة، و«لإنسان المقدّس» أو «الإنسان الملعون» في اللاهوت. - المترجم.

أسلوباً للتزوّد بوجودٍ اجتماعيّ غير راسخ ذي أصلٍ وأساس[1]. ويناقش والتر بكرت هذه الفكرة بالإضافة إلى مسائل أخرى في كتابه «*Homo Neccans*» (أنطولوجيا الفلسفة والأساطير الإغريقيّة) بوصفها شكلاً من أشكال الكفّارة الطقسيّة لذبح الحيوانات[2]. وممارسة التضحية اعتُبِرَتْ أيضاً محاولةً للفت انتباه الآلهة، كإيماءة رضوخ للقانون الأخلاقيّ أو للمنظومة الاجتماعيّة أو عربون كون المرء عضواً في الأمّة. وإذا تبيَّنَ بعضُ المُفكّرين أنَّ في تلك الشعائر محاولة للتقرُّب من الآلهة، فإنَّ آخرين يجدونها محاولةً لاتّقاء خطرها.

بالنسبة إلى فكر التحليل النفسيّ فإنَّ الموضوع لا يخرج إلى الوجود إلا بكبت النفس كأضحية، مُقايضاً الـ *jouissance* (المتعة) بقدرٍ من الاستقلال الذاتي الهشّ؛ لكنَّ الأضحية يمكن أنْ تُعتَبر أيضاً أسلوباً ملتوياً لدعم الذات بالقضاء عليها، كما يدّعي ماكس هوركايمر وثيودور أدورنو في كتاب *Dialectic of Enlightenment* [3]. يقولان إنَّ الإنسانيّة يمكن أنْ تُهيمن على العالم بفعاليّة أكبر بتدمير طبيعتها الداخليّة بعنف. إنَّ هوركايمر وأدورنو يريان في التضحيّة كطقس من بين أشياء أخرى حيلةً مُخادِعة لمُداهنة آلهة الأولمب والكذب عليها. ويمكن أيضاً أنْ تكون وسيلة لاسترضاء الطبيعة جرّاء التخلّي الخائن عنها وهذا شرطٌ مُسبق للذاتيّة الإنسانيّة. وفي محاضراته عن هيغل *Lectures on Hegel* يفسِّر ألكسندر كوجيف هذا الفيلسوفَ والذي يُبرهن على أنَّ الموضوع الإنسانيّ سوف يضحي ويخاطر بكل شيء، ويُراهن حتى بحياته، من أجل الـ *summon*

1- انظر كتاب جيورجيو اغامبن «***Language and Death***» (مينيابوليس، مينيسوتا وأكسفورد، 1991) صفحة. ويُناقش س. و سايكس القضيّة نفسها في مقالته «Sacrifice in the New Testament and Christian Theology» في كتاب م. ف. س بورديلون و م. فورتس (مُحرّران) «***Sacrifice***» (لندن ونيويورك، 1980) صفحة 61.

2- وأيضاً من أجل دراسة شاملة، ومُوحية بعمق، هناك كتاب مارسيل إيناف، «***The Price Truth: Gift, Money, and Philosophy***» (ستانفورد، كاليفورنيا، 2010)

3- كتاب ماكس هوركايمر وثيودور أدورنو، «Dialectic of Enlitenment» (لندن، 1997).

bonum (الخير الأسمى) للإدراك[1]. والحقيقة هي أنَّ ذاتيّة هيغل بحدّ ذاتها أُضحية، بما أنَّ قبول المعنى يعني التخلّي عن الوجود - أو حسب تعبير لاكان[2]، إنَّ الرمز هو موت الشيء. وحالما يتّضِح الواقع، ويُصاغ على شكل مسرحيّة مختلفة، لن نتمكّن من القبض من جديد على ذلك الامتلاء الحسّيّ الذي استمتعنا بذلك به قبل ولادة المُعبِّر، أو على الأقلّ نتخيَّل أننا استمتعنا. وفي الوقت نفسه، يرفض هيغل على امتداد عمله اعتبار الأضحية تكفيراً، واعتبارها بدل ذلك فعل حبّ وامتنان.

في كتابه *Nuer Religion* (ديانة قبائل نيوير) يتكلَّم إ. إ إيفنز- بريتشارد عن التضحية في صِلتها بالشراء، والتعويض، والثناء، والهِبة، ونكران الذات، والطرد، والفِدية، والإلغاء، والمقايضة، والتبادُل، والمُشاركة، والغفران والولادة من جديد. ويبدو من المُستبعَد الجمع بين هذه الأعمال المتنوّعة بصورة جامحة في نظريّة واحدة[3]. وتُذكّرنا كاثرين ماكليموند[4] بأنَّ الموت ليس أساسياً للمراسم: يمكن للأضاحي أنْ تكون سائلاً أو خضروات أو حيواناً[5]. في سِفر التكوين، يستقرّ قابيل على السابق بينما يختار هابيل اللاحق. ويُشير روجر بيكْويذ[6]

1- ألكسندر كوجيف، «Introduction on to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit» (إيثاكا، نيويورك، 1980) الصفحة 19.

2- جاك لاكان (1901 - 1981): مُحلِّل نفسي فرنسي. فسّر فرويد وفق علم اللغة البنيويّ، وله تأثير هام على الفِكر البنيويّ. - المترجم.

3- يُفنّد بروس تشيلتون هذه النظرية العالميّة في مقالته «The Hungry Knife: Towards a Sense of Sacrifice»، في كتاب «The Bible in Hungry Society: Essays in Honour of John Rogerson»، تحرير م. دانييل كارول ر، وديفيد ج. أ، كلاينس وفيليب ر. ديفيز] (شفيلد، 1995).

4- - كاثرين ماكليموند: بروفيسور في كليّة الدراسات الدينيّة في جامعة جورجيا ستيت. - المترجم.

5- انظر كتاب كاثرين ماكليموند، «Beyond Sacred Violence» (بالتيمور، 2008) صفحة 28.

6- روجر بيكويذ (ولد عام 1927): قيِّم مكتبة دار لاتيمور للنشر، وله دراسات توراتيّة حول العهد القديم. - المترجم.

إلى أنَّ فكرة الأضحية في الإنجيل المسيحيّ تشمل عدداً من النشاطات (الحمد، والشكر، والصلاة، والشهادة، وإشاعة السِلم، والرضوخ له وما شابه) لا نضعها نحن أنفسنا في المعتاد تحت هذا العنوان[1]. وبالنسبة إلى الكتاب المقدس العبريّ، مجرّد قراءة التوراة يُعتبَر فعل تضحية.

كما رأينا، فإنَّ تيلر[2] مُقتنع بأنَّ الأضاحي هي فوق كل شيء مسألة تقديم هِبات لكائنات سماويّة. أولاً، هو يؤكِّد اعتقاده بأنَّ الآلهة تُحبِّذ هذه التقدِمات بحدّ ذاتها؛ ثم تُفهَم بالصِيَغ الرمزيّة، كثناء وتقوى؛ وأخيراً يرى أنَ قيمتها تكمن في نكران ذات الواهب. وعليه، ينتقل التركيز من الهِبات إلى الموهوب لهم - من إرضاء الآلهة إلى الحالة الروحيّة للمشتركين في فعل ذلك. وبالمقابل، يعتبر وليم روبرتسون سميث[3] التضحية شكلاً من الوليمة الجماعيّة، وليمة تُعزِّز بقوة الروابط الاجتماعيّة. ويؤكّد مارسيل ديتيين وجان-بيير فيمان القضيّة نفسها في كتاب *The Cuisine of Sacrifice* (مطبخ التضحية). وفي كتاب *The Golden Bough* (الغصن الذهبيّ) يُفضِّل جيمس فريزر أنْ يُلقي الضوء على موت الكاهن أو الملك. وفي كتابهما الشهير، *Sacrifice: Its Nature and Functions* (التضحية: طبيعتها ووظائفها)، اعتبر آنري أوبير ومارسيل موس أنَّ الأضحية هي بالدرجة الأولى وساطة بين المُقدَّس والمُدنَّس.

إنَّ القرابين كأضاحٍ متنوّعة كالأعراف نفسها. وكالدافع الفرويديّ، فإنَّ حافز التضحية يُنظَر إليه (بالمعنى الظاهريّ للكلمة) على أنّه غير مقصود، لا مبالٍ بطبيعة موضوعه. ويُشير إدموند ليتش إلى أنّ قبائل

1- روجر ت. بيكويذ ومارتن ج. سلمان (مُحرّران)، «**Sacrifice in the Bible**» (غراند رابيدز، ميتشيغان، 1995) صفحة 138.

2- تشارلز تيلر (ولد عام 1931): فيلسوف كندي، متخصص في الفلسفة السياسية، وفلسفة العلم الاجتماعيّ وتاريخ الفلسفة والتاريخ الفكري. - المترجم.

3- وليم روبرتسون سميث (1846 - 1894): مستشرق إسكتلندي، ومتخصص في الدراسات اللاهوتية في العهد القديم، وكاهن كنيسة إسكتلندا الحرّة. - المترجم.

النوير يستعيضون عن الثيران بالخِيار البرّي لأسباب تتعلّق بالأضحية[1]. ويمكن لخروف أنْ يحلّ محل الإنسان من أجل كسب ودّ الإله. والحديث عن هذا الاستبدال المجازيّ يعني أنْ نتذكّر أنَّ هناك أعراضاً للأضحية، قد تكون الهِبة فيها كإشارة إلى التواصُل عشوائيّة تماماً أو غير مقصودة، أو حيث العلاقة بين الدالّ والمدلول، الواهب والموهوب، مُميَّزة، كما أنَّ نقاء الهِبة يُعتبَر أنّه يدلّ على نقاء الواهِب. وهناك أيضاً قرابين تشبه الدلالة الشِعريّة في أنّها قد تكون ذات سِمة ناقِلة قوية خاصة لأنها غنيّة بالقيمة الموروثة. قد يكون الوهب مجازيّاً، بمعنى أنْ يحلّ محلّ ما تبقّى من مصادر المرء الماديّة، أو المجازيّة، على غرار استبدال البشر بالحيوانات. وهناك وِجهة نظر تقول إنَّ نزاعاً حول أعراض التضحية يكمن خلف المشاجرات التي أطلقها يسوع حول الصيارفة في المعبد، شجار كان يمكن أنْ يؤدّي مباشرة إلى إعدامه[2].

إنَّ النسخة الأشدّ فتنة للأضحية تتعلّق بازدهار الذات، وليس بفنائها. إنّها تتضمّن إطلاق كمّ هائل من الطاقة، وتحوّلاً في الموضوع الإنسانيّ وانتقالاً مُضطرباً من الموت إلى حياة جديدة[3]. إذا كانت الأضاحي فعلًا سياسياً، فذلك ليس لأنها تخصّ بلوغ السلطة. وكما علّق أحد المُعلّقين، «كل أُضحية تقريباً لها صِلة بالسلطة، أو بالسلطات»[4]. إنَّ الطقس هو في

1- إدموند ليتش، في كتاب «***Culture and Communication***» (كمبريدج، 1976) صفحة 84.

2- من أجل سرد القضية، انظر في كتاب بروس تشيلتون «***The Temple of Jesus***» (يونيفؤسيتي بارك، بنسلفانيا، 1992) الفصل السادس. وحول أعراض الهِبات، انظر مقالة جان-جوزيف غو، «Seneca against Derrida: Gift and Alterity»، في كتاب إ. ويشوغرود وآخرين (مُحرّرون)، «***The Enigma of Gift and Sacrifice***» (نيويورك، 2002).

3- انظر كتاب غ. د. كيلباتريك «The Eucharist in Bible and Liturgy» (كمبريدج، 1983)، خاصة المقالة رقم 4.

4- ج. هـ. م بيتي، «حول فهم التضحية»، في كتاب بورديلون وفورتيس (مُحرّران) «Sacrifice» صفحة 37.

الحقيقة فعل خسارة وتبديد، ولكن باسم شكل أكثر إثماراً من الحياة. وجوليان النرويجيّ[1] يرى أنّه يتعلّق بولادة طفل، حيث الألم هو مُقدّمة للفرح. إذا كانت التضحيّة تتعلّق بالتخلّي عن شيء ما، فذلك من أجل امتلاكه بعمقٍ أكثر. وكما لاحظَ أوبير وموس «لا توجد أُضحية لا تتخللها فكرة الخلاص»[2]. وصحيح أنَّ للعرف عدداً من الجوانب العكسيّة، كما بيَّنَ نُقّاده بعد عناء. وكما سنرى فإنها كانت في مُعظمها ممارسة متحفّظة بعمق. ومع ذلك يجب استخلاص نواة راديكاليّة من داخل قشرتها الصوفيّة. إنَّ التضحية تتعلَّق بعبور شيء وضيع أو سافل من الضعف إلى القوة. إنّها تتميَّز بالانتقال من وضع الضحيّة إلى الإنسانيّة الكاملة، ومن الفقر إلى الغِنى، من العالم كما نعرفه إلى منطقة مُعدَّلة. إنّها طقس عبور هذا المُمزِّق المعروف من بين أشياء أخرى بواسطة التكريس. ولكي نجعل شيئاً ما مُقدَّساً فإن هذا يعني إبرازه بإلباسه رداءً من القوة الخطرة بسموّ. إذا كانت التضحية عنيفة في الغالب، فذلك لأنَّ عمق التغيير الذي تعِدُ به لا يمكن أنْ يكون مسألة تطوُّر هادئ أو استمراريّة بسيطة.

بهذا المعنى، إنَّ ممارسة التضحيّة الطقسيّة تُغذّي حِكمةً تتجاوز عقلانيّة المُوصِل، على الأقلّ في أدنى حالاتها خِبرة. إنها تتبنّى وهماً مُعزّياً يقول إنَّه يمكن تحقيق الإنجاز من دون إحداث تمزيق كبير وولادة جديدة. وتكريس الأُضحية الطقسيّة هو عمليّة تحوُّل تمّت دُفعة واحدة، وليس بارتقاء تدريجيّ. إذ لا يمكن للمرء أنْ ينتقل من الزمن إلى الأبديّة ويبقى سليماً. وبما أنَّ الآلهة تختلف تماماً عن الإنسانيّة، فإنَّ أيَّ تواصل معها يتضمَّن تحوُّلاً كاملاً كالعبور من الحياة إلى الموت[3]. إنَّ فكرةً

1- جوليان النرويجي (1342؟ - 1413؟): متصوّف وزاهد إنكليزيّ، وصفَ رؤاه في كتاب «*رؤى الحب الإلهي*». - المترجم.

2- آنري هوبير ومارسيل موس في كتاب «***Sacrifice: Its Nature and Functions***» (لندن، 1964) صفحة 99.

3- انظر مقالة بيوريون ماك، «Introduction: Religion and Ritual»، في كتاب وو. بكيرت وآخرون، «***Violent Origins***» (ستانفورد، كاليفورنيا، 1987) صفحة 12.

التضحية تتأمّل، من بين أشياء أخرى، في لغز نشوء الحياة من الموت، وتفتّش عن ممر خلال الخسارة والدمار لكي تتحقّق. ويكتب دنيس ج. شميدت عن كيف أنّه بالنسبة إلى هيغل «النزاع، والتناقُض، والإنكار، والتضحية، والموت تتشبّع بها حياة الروح تشبُّعاً كاملاً إلى درجة أنّها تُحدِّد حقيقة الروح نفسها»[1]. وعلى المسار نفسه، يُلاحظ ميغيل دو بيستيغوي[2] أنَّ «على المرء أنْ يُلاحظ أنّ عَظَمَة الروح في التاريخ [بالنسبة إلى هيغل] أو عَظَمة الإنسان عبر أفعاله تتكشّف بالدرجة الأولى في الانشقاق وفي الموت، في التضحية وفي الصراع، وأنَّ الفِكر نفسه يستمدّ عمقه فقط من اكتساب كامل هذه العَظَمة المأساويّة»[3]. إنَّ مجتمعات ما قبل الحداثة تعي بالطريقة نفسها الاشتراك السرّي في الجريمة بين الأحياء والأموات. إذا لم يعُد دخان حرق القرابين يصل إلى أنوف الآلهة الفظّة في زمننا، فذلك، من بين أسباب أخرى، لأنَّ الحداثة تفرِض تمييزاً صارماً بين الحالتين.

في أحد الآراء القديمة، يمكن لمجتمع أنْ يصمد فقط بقوةٍ تتسلّل بين الموت وحرمان الذات – بين الجنون والهذيان يُسميها هيغل «ليل العالم». تصمد الجسور ويتمّ إقناع المحاصيل بألّا تنمو إلا على الجثث المُكرَّسة المدفونة تحتها. ويقول و. هـ أودن في *Horae Canonicae* (مواقيت الصلاة[4])، من دون إسمنت الدماء البريئة لا يمكن لأي جدار دنيويّ أنْ يصمد بأمان. وتُدفَع قوة الموت إلى خدمة الأحياء كما تتآمر

1- دنيس ج. شميدت، «***On Germans and Other Greeks: Tragedy and Ethical Life***» (بلومنغتون، إنديانا، 2001) صفحة 90.

2- ميغيل دو بيستغوي (ولد عام 1966): فيلسوف أوروبي وأستاذ جامعي مختصّ في فِكر هايدغر. المترجم.

3- ميغيل دو بيستغوي، في مقالته «Hegel: Or the Tragedy of Thinking» في كتاب ميغيل دو بيستغوي وسايمون سباركس (مُحرِّران) «philosophy and Tragedy» (لندن ونيويورك، 2000) صفحة 27.

4- «مواقيت الصلاة»: مجموعة من سبع قصائد لـ و. هـ أودن عناوينها تُشير إلى أوقات الصلاة اليوميّة السبعة في الكنيسة المسيحيّة. – المترجم.

الـ*thanatos* (غريزة الموت) بالنسبة إلى فرويد مع *eros* (غريزة الجنس) لاقتلاع الحضارة من الوحل. بهذا المعنى، يضعُ الموتُ قيمةَ الحياة في المركز. ويكتب والتر بوكرت في تعليقه على التضحية «في تجربة القتل يُدركُ المرءُ قُدسيّة الحياة؛ إنَّ الموتَ يُغذّيها ويُخلّدها»[1]. ويضيف، في المجتمعات القَبَليّة القُدرة على القتل واحترام الحياة مُنيران على قدم المُساواة. والممارسة الحديثة للانتحار هي انحراف فظيع في الإيمان بأنَّ الحياة تنشأ من حرمان الذات.

يقول جورج هيمان مُعلِّقاً «إنَّ ممارسة القتل الطقسيّ بأشدّ أشكاله تطرّفاً يؤكِّد ويدعم الحياة نفسها»[2]. إنَّ التضحية الطقسيّة إيجابيّة بطرقٍ متعدّدة: لأنَّ ضحيّة الذبح تلجُ بموتها إلى الحياة الأبديّة، تُصبح قوية قوّة مُطلَقة وحصينة؛ لأنَّ فقدانها يجعلنا نعي بحيويّة هشاشة الحياة، وهذا بدوره يُثري إحساسنا بقيمتها، ولأنَّ تدمير القربان يعمل بالمقابل على إلقاء الضوء على عدد لا يُحصى من بدائل الحياة الإنسانيّة والطبيعية، يمكنها بسهولة أنْ تنجو من ذلك الفقدان. إنَّ ذبح القربان الطقسيّ يدلّ على حرمان ذاتيّ راديكاليّ من جانب الواهب، الذي بدوره يصبحُ ممكناً بفيضٍ وافر من الحياة. فقط واحد يتمتَّع بمزايا مُعجزة، يشبه إنسان نيتشه المتفوِّق، يشعر بثقة كافية ليتنازل عن جزءٍ منها. إنَّ الإنسان المتفوِّق يُضحّي بالآخرين من أجل المصلحة العامة للنوع، لكنّه أيضاً يُضحّي بنفسه، يهب مَنْ حوله بسخاء. «إنَّ ثراء الشخصيّة، ووفرة النفس»، كما يقول نيتشه في كتابه «*إرادة القوة*»، «المتدفّقة والمانحة، صحّة وافرة غريزيّة وإيجابيّة الذات، هي التي تُقدِّم الأضاحي العُظمى والحب العظيم»[3]. ولكن إذا كان العطاء سهلاً هكذا، ودفقاً عفوياً من أعماق المرء المُمتلئة باستمرار،

1- والتر بوكرت في كتاب «Homo Neccans» (بركلي، كاليفورنيا، 1983) صفحة 38.

2- جورج هيمان في كتاب «The Power of Sacrifice» (واشنطن دي سي، 2007) الصفحة 16.

3- اقتطفها باولو ديغو بوبيو في كتاب «***Sacrifice in the Post-Kantian Tradition***» (ألباني، نيويورك، 2014) صفحة 119.

فمن الصعب فهم كيف نستطيع أنْ نتحدث عنه بوصفِهِ تضحية أصلاً، بقدر ما نستطيع أنْ نتحدث عن تشتُّت تيمون المتهوِّر في مسرحيّة شكسبير «*تيمون وأثينا*» بوصفِهِ شكلاً من نكران الذات. وإذا كانت القُدرات الذاتيّة لا حدود لها، فمسألة الحرمان غير موجودة.

يقول بوكرت «مهما كان ما علينا تحمّله ويكون فعّالاً فينبغي أنْ يمرّ عبر تضحية تفتحُ فوهة هوَّة العدم»[1]. ويقول هيغل في جُملة عبقريّة في كتابه «*فينومينولوجيا الروح*»: «إنَّ حياة الروح ليست حياة تبتعِد عن الموت وتنأى بنفسها عن الدمار، بل هي حياة تتحمّل الموت وتحافظ على نفسها داخله»[2]. ويتحدث عن «المأساة التي يُفعّلها المُطلَق داخله دائماً وأبداً، وذلك بتجدّده الدائم في الوجود الموضوعيّ، باستسلامه بذلك الشكل الموضوعيّ للشغف وللموت، وبانبعاثه من رماده متألّقاً»[3]. وهكذا فإنَّ المُطلَق الهيغليّ ينطوي على التضحية في صُلب تكوينه، يفقد نفسه في الإيثار وفي السلبيّة كمقدّمة للاتّحاد مع ذاته، هابطاً إلى الجحيم لكي يولَد من جديد كروح إيجابيّة. ينبغي على التناهي أنْ يُبطِل نفسه لكي يعود إلى ذاته. وعلى المُطلّق أنْ يُنكِرَ نفسه بولوجه الوجود الماديّ، كما يُمثّل المسيح التخلّي عن صِفات الأب الألوهيّة[4]. وفي فعل التضحية تُلبِسُ الطبيعة المُطلقة للموت تلك الأشياء الأخلاقيّة التي تستطيع أنْ تظهر أمام رعبها بشكلٍ لا يزول من الحياة. وبالنسبة إلى الدين المسيحيّ، فإن وجوداً مُعدَّلاً ومُهذباً بالموت، فقط، مرَّ بتجربة العماد بالماء وتغذّى رمزياً على لحم شخص شهيد، هو مرن بما

1- من كتاب بوكرت «***Homo Neccans***» صفحة 38.

2- ج. و. ف. هيغل، «***The Phenomenology of Spirit***» (أكسفورد، 1977) صفحة 19.

3- اقتطفه بيستغوي في مقاله «Hegel: Or the Tragedy of Thinking»، الصفحتان 18-19.

4- في المسيحيّة، تخلّى المسيح عن بعض صِفاته الإلهية لكي لا يتساوى مع الله، واتّخذ شكلاً إنسانياً. وكما جاء في سِفر أهل فليبي في العهد الجديد (2: 6-7): «الذي إذ كان في صورة الله لم يحسِب خِلسة أنْ يكون مُعادلاً لله، لكنّه أخلى نفسه آخذاً صورة عبدٍ صائراً في شَبَه الناس». - المترجم

يكفي للتغلُّب على الخطيئة (الاغتصاب، الإبادة الجماعيّة، العبوديّة، الاستغلال وما شابه). وإذا كانت بعض الثقافات تعرف مرحلة العبور هذه المعروفة باسم التضحية، فإنَّ آخرين يخلعون عليها اسم المأساة. وهناك أيضاً أماكن (في اليونان القديمة، على سبيل المثال) يصحّ فيها الاسمان لهذه الصِلة الغامضة بين الحياة والموت[1].

يقول جيورجيو أغامبين «إن مبدأ قُدسيّة الحياة في العصر الحديث هو... التحرُّر الكامل من أيديولوجيّة التضحية»[2]. وبالنسبة إلى هذه الأيديولوجيا، هناك جانب سفليّ فاحش لكل وجودٍ يوميّ، بقعة دم واشية تظهر على القماش، تسعى المراسم الطقسيّة بها إلى التواصُل. ورأى نيتشه التضحية بمعنى القسوة الحتميّة والاستغلال كأساس للثقافة الإنسانيّة، وكظاهرة يُحتفى بها. وكما جاء على لسان أحد المُعلّقين، فإنَّ التضحية هي وعي «بانكسارٍ في أساس أصل الحياة»[3]. قد تدلّ على عودةٍ إلى أُصول القبيلة أو الأمّة، وتتضمّن أيضاً تأمُّلاً في عنف تلك اللحظة الافتتاحيّة، لحظة تستمر في تدعيم كيان اجتماعيّ. إنَّ انبعاث الحياة من الموت هو من بين أشياء كثيرة بزوغ الحضارة من قلب البربريّة. ومُعظم الأنظمة المتحضِّرة هي ثمرة مذبحة، وطرد، واحتلال، واغتصاب عِرض أو إبادة. وليس هناك ما يُمكن أنْ نُخبره لمُؤسسي الأمة عن الخطيئة الأصليّة ولا يعرفونه. وكما يقول مارسيل ديتيين: «إنَّ أرض الوطن، والممتلكات، والعمل، والشخصيّة الإنسانيّة، يجب أنْ نفخر بالتضحية بها بوصفها ظاهرة اجتماعيّة»[4]. إنَّ هيغل يرى التاريخ كمنصّة ذبح قُدِّمَتْ عليها أضاحٍ لا حصر لها. ومهما بلغَ عمق إقحام هذه التجاوزات

1- من أجل دراسة حديثة مفيدة للتضحية في اليونان القديمة، انظر كتاب ف. س. بيدن، «***Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods***»، (أكسفورد، 2013).

2- جيورجيو أغامبين، «Homo Sacer» (ستانفورد، كاليفورنيا، 1998) صفحة 114.

3- إيان برادلي، في «The Power of Sacrifice» (لندن، 1995) صفحة 70.

4- ديتيين وفيرنان، «The Cuisine of Sacrifice»، صفحة 3.

البدائيّة إلى اللاوعي السياسيّ، فإنَّ الإحساس بالذنب الذي تولّده يستمر في الانتشار؛ وليس من الصعب اعتبار الأضحية وسيلة للسعي إلى تهدئة ذلك الإحساس، وأيضاً اعتبارها جزءاً من العنف والوحشيّة اللذين تُقدِّم حلاً رمزياً لهما. إنَّ المعاناة الحقيقيّة أو الدمويّة التي تكمن في أساس النظام الرمزيّ لا يمكن تمييزها بصورة واضحة داخله؛ بل كشبح منفيّ يكمن عند حوافه، يمكن إثارته في فعل التضحية بأداءٍ رمزيّ، ويُلمَح بأسلوبٍ خاصّ، بشكلٍ استعراضيّ لا تقريريّ. وبمعايشة فعل العنف البدائيّ هذا من جديد، يتعرّف الرجال والنساء على أنفسهم بوصفهم مُتكّلين على قِوى نزويّة، سامية لا يمكن بلوغها وعاجزين عن تسخيرها لخدمة أغراضهم من دون التعرُّض لخطر الغطرسة والعقوق. وبهذا المعنى، فإنَّ التضحية هي بالإضافة إلى أشياء أخرى نقدُ أخلاق السيادة الذاتيّة. إنّها تُعرِّفُ الذات بأنها تأثير الآخر. إنَّ هويّة المرء ليست ملكه، بل تكمنُ في المُحافظة على الآلهة[1].

إنَّ التضحية، على غرار الكبت في عُرف فرويد، هي عمليّة تتكرّر وليستْ حَدَثاً يقع في مواعيد دقيقة. وإنْ كان ينبغي تكرار شعائر الإجلال فيها، فالسبب إلى جانب أسباب أخرى هو أنَّ العنف الذي يدعَم المنظومة الاجتماعيّة لا يمكن أنْ يرتقي إلى الوعي الكامل. وعلى أساس فقدان الذاكرة الجماعيّ هذا تزدهر الحضارة. وما دام المجتمع يستمر في إفراز النزاع والكبت، يبقى عالقاً داخل نطاق أصوله الدموية، عاجزاً عن الانفصال عن تلك الكارثة الطويلة الأمد والانتقال إلى التاريخ بطريقة لائقة. وبدل ذلك، تُصبح القصّة الإنسانيّة سلسلة من الطُرُق المُبتكرة بسذاجة للتنصُّل من أصلها المُشين. فإذا أردنا مُستقبلاً، فذلك جزئياً لكي ندفن الماضي.

من الممكن أنْ نرى أنَّ التضحية تتضمَّن تبادل القِوى. هناك ما ينبغي

1- انظر كتاب فرانسيس يونغ، «Sacrifice and the Death of Christ» (فيلادلفيا، 1975) صفحة 112.

أنْ نخسره من أجل كسب أكبر. وكما تهبكَ الآلهة نصراً عسكريّاً في مقابل عددٍ مناسبٍ من الثيران المذبوحة، يرى فرويد أنَّ الحضارة نفسها تكتشف ميثاقاً في التضحية. في الـ *felix culpa* أو السقوط السعيد[1]، ندفع لكاتدرائياتنا ولمؤسساتنا المدنيّة بعملة الكبت ومرض العُصاب، مُتقبّلين قدراً من خسارة الـ *jouissance* (المتعة) أو ونقدِّمُ قدراً رمزياً من اللحم في مقابل حصولنا على اللغة، والهوية والنظام الرمزيّ. إنَّ الموضوع الإنسانيّ الذي يُضحّي بهذا الشيء المُرضي أو ذاك قادرٌ على فعل ذلك فقط بسبب مقابل أعمق أو عمل فقدان بدائيّ، عمل يتألّف من الموضوعيّة نفسها. في أساس التاريخ الإنسانيّ يستقرّ حرمان ذاتيّ عميقاً جداً ولا يمكن البراء منه بصورة تامة. إنْ كانت الآلهة تُساعد على تعزيز الشعور بالذنب في ثقافات ما قبل التواصُل، في رأي فرويد هناك إمّا القانون أو الأنا العليا، وهذا يُمثّل ثقافة دافع الموت الصِرفة. كما في طقس التضحية، يجتمع الشعور بالذنب، والموت، والتكرار القسريّ، والإزاحة الرمزيّة، وتوقّف الزمن، والحاجة إلى التكفير عن إحساس مجهول بالإثم وحافز إنهاء الحياة كلها في عارِض مُهلِك واحد. والتضحية الطقسيّة، كالعُصاب، هي إشارة إلى وجود المشكلة التي تُقدِّم لها التضحيةُ حلاً مُلتبساً. ولا يمكن الاستغناء عن هذا التدبير المُميت بالكامل إلا بالإطاحة بقانون الأب التأديبيّ. وسوف نرى لاحقاً أنَّ هذا جزءٌ من مغزى الجُمجُمة[2].

***

فلنتحول قليلاً إلى مِثالٍ أدبيّ عن الصِلات بين العنف والحضارة. إنَّ تأسيس حضارة هو *telos* (ختام) كتاب فرجيل «*Aeneid*» الإنيادة، إلا أنّها خاتمة تُحدِقُ بها المشاكل. فالآلهة تتشاجر فيما بينها، والنبوءات قد

1- السقوط السعيد: تُقال في الدين المسيحي إشارة إلى سقوط آدم من الجنّة واعتباره سقوطاً سعيداً لأنّه جلب معه الخلاص. - المترجم.

2- الجمجمة: الموقِع الذي صُلِبَ فيه السيد المسيح. - المترجم.

تكون قاتمة ومُلتبسة، وقد تتفجَّر الغطرسة وتُدمِّر أفضل الخُطط الإلهيّة. بالأحرى، كما أنَّ *eros* (دافع الحب) فرويد يعثر على طريقه إلى منزله الحقيقيّ (الموت) بسلسلة من الاستطرادات والانحرافات اسمها الحياة، كذلك إينياس[1]، الذي يشعر بالحنين إلى مُستقبلٍ لن يعيش حتى يراه، تُعيقه شبكة من المؤامرات المختلفة تعترضُ أداءه مهمّته التاريخيّة. يجب أنْ يتخلَّص من تلك الارتباكات، مُخلِّفاً وراءه ديدو الحزينة ومُقاوماً غواية أماكن الاستقرار قبل الأوان (بلاد ثريس، وجزيرة كريت، وقرطاج، وجزيرة صقليّة). قد يكون الـ *eros* هو القوة الدافعة لمسيرة التحضُّر، ولكن بشكل الحب المُشوَّش يمكنه أيضاً أنْ يُعيق تلك المسيرة حتى يوقفها. والقصيدة[2] تقدِّم لنا الحب الشهوانيّ على صورة عنف، وجنون، وسُمّ، وإيذاء، وبلوى مميتة وقاتلة، بحيث ينبغي إرجاء الرغبة، ومبدأ الواقع سمح له بالانتصار على مبدأ المتعة، إذا لم يتجزَّأ الدفق المتناسق للسرد إلى العديد من الأحداث المتفرّقة. وبوصف إينياس حاملاً بذرة السلالة، القدر القُدسي أو المشروع التاريخيّ، لم يعُد عاملاً حرّاً أكثر من أيّ شخصيّة أدبيّة أخرى، ويجب أنْ ينسى أمر إشباعه إذا أُريدَ للحضارة أنْ تتأسّس. وفي الوقت نفسه، إنَّ ما تتألَّف منه القصة هي الالتفافات والالتواءات بعيداً عن النهاية. إنَّ الإلهة جونو أضعف من أنْ تُعيق وصول الطرواديين إلى غايتهم النهائيّة في لاتيوم[3]، لكنها تستطيع أنْ تُعيق تحقُّق الانتصار بإثارة الحرب، ومن دون تلك الإعاقة لن تكون هناك قصّة.

حسب رأي فرويد، يجد *eros* بدايته في نهايته، كما تكتشف الأنا في الموت ملاذاً مماثلاً لحالة النعمة التي تسود قبل أنْ تنطلق في رحلتها المشؤومة. وتكتشف ديدو نسختها الخاصّة من ذلك الملاذ في فعل

1- إينياس: بطل ملحمة فرجيل Aeneid. - المترجم.
2- ملحمة الـ Aeneid منظومة شِعراً. - المترجم.
3- لاتيوم: منطقة قديمة كانت تقع في غرب وسط إيطاليا. سكنها الشعب اللاتينيّ من القرن العاشر قبل الميلاد وحتى استيلاء روما عليها في القرن الرابع الميلادي. - المترجم.

الانتحار. وبهذا فإنَّ لدى الحسّيّ كمتعةٍ ارتداديّة ميلٌ إلى اختصار عمل السرد، بعودته باستمرار إلى حالةٍ مُبكِّرة وبذلك يُشكِّل تهديداً للـ *eros* كبان للمُدُن وكمشروع تاريخيّ. لكنَّ هذا، أيضاً، هو تراجُع بقدر ما هو تقدُّم. إنَّ روما التي يسعى إينياس إلى تأسيسها هي أيضاً عودة إلى الأصول، بما أنَّ الأمّة الطروادّية نفسها أسّسها المُحارِب الإيطاليّ داردانوس. وروما، بوصفها نسخة ثانية من طروادة، هي تكرار للأصل، مُختصِرة الزمن على شكل *eros*. والنبوءة أيضاً تغربل الزمن، طاوية المستقبل داخل الحاضر. وكما يوحي اسم لاتيوم، هو مكان للاختباء، المنطقة التي لجأ إليها ساتورن بعد هروبه من جوبيتر، وإلى هنا سوف يأتي المُسافرون الجرحى والمُرهقون أخيراً ليرتاحوا، كما ستعثُر الأنا الجريحة والمُرهقة في رأي فرويد على مكان راحتها أخيراً.

إذن فإنَّ ملحمة فرجيل العظيمة تسجّل فترة ما قبل التاريخ العنيفة للأمّة الرومانيّة، صانعةً حكايةً مُحكَمَة من اضطراب الحرب وعماء الطبيعة تماماً كما تنتزع الحضارة نفسها مشروعاً متناسقاً من تلك القِوى العنيدة. إنَّ لروما جذوراً مُظلِمة داخل أعمال السلب والوحشيّة التي مورِسَتْ في الحرب الطرواديّة، والجد الأكبر البعيد للمدينة، إينياس، هو منبوذ وتائه، زعيم التائهين الذين استنزفتهم الحرب وشكّلوا صِلة وصل هشّة بين الماضي والحاضر. لكنَّ هذا التاريخ للحرب العبثيّة والآلهة البغيضة حوّلته القصيدة نفسها إلى مُقدّمة نقديّة للحاضر المجيد. وفيما عدا ذلك تُنسَج الأحداث العشوائيّة في استمراريّةٍ واحدة من العناية الإلهيّة، الممزوجة في خليط من الأصل المقدّس للأمّة. ونحن نعلم أنَّ إينياس سوف يُحقِّق هدفه لأنَّ القصيدة نفسها موجودة بكل رونقها الساطع، فهي ثمرة أمّة يمكنها الآن أنْ تُلقي نظرة خلفها وتستعرض بداياتها البربريّة الخاصّة، وتتيقَّن من أنَّ هذا التاريخ من المجازر قد نشأ في نهاية رائعة. والآن تهيمنُ روما على القِوى المختلفة التي سعتْ إلى تخريب عمليّة ظهورها، قِوى غالباً

ما صوّرها إينياس ورفاقه على أنها دُمى عاجزة. لقد انتصرت حكاية المصير الوطنيّ على ما قبل تاريخ من سوء الحظ.

ولكن بعد أنْ تتأسَّس الحضارة لا تمنح فترة راحة من القصّة الدمويّة التي تستمر في سردها. على العكس، إنها إلى حد بعيد استمرارٌ أبديّ لتلك الحكاية الكئيبة - شكل أرقى من البربريّة، إنْ صحّ التعبير، تحت اسم قانون، وإمبراطوريّة ونظام كونيّ. إنَّ المجتمع المُتحضِّر، بامتداده الفخم الذي لا ينتهي، يُثبتُ أنّه عكس مكان الاستراحة، كما تقوم روما بشعوبٍ أقلّ وسامة بزيادة التخريب والمجزرة التي هي نفسها نشأت منها، وبذلك تعود إلى أُصولها بإحساسٍ أقلّ فخامة من إقامة نُصُبٍ وطنيّة كتمثال *أنييد*. والعنف الذي كان مقدّمة التحضُّر يستمر في الازدهار ضمن ذلك الظرف المُتحضِّر، المُخفَّف قليلاً بمبادئه وتكنولوجياته لكنّه بطرقٍ مختلفةٍ يشتدّ بها. وتلك القِوى الفوضويّة تتصعَّد لتُصبح، من بين أشياء أخرى، عنفاً مشروعاً يُمارسه القانون، يُساعد في ضمان الشروط التي يمكن أنْ تُدوَّن ضمن نِطاقها ملاحم وطنيّة كملحمة *Aeneid*. وكما يقول سلافوي جيجيك، إنَّ ذلك القانون يُمثِّل «العنف الذي يدعم محتوى العنف نفسه»[1]. وفي ظل الاضطهاد المُجاز من القانون ومن القوات المُسلّحة يُصبح الفرق بين البربريّة والحضارة لا يكاد يُلاحَظ. والضمان الختاميّ للتحضُّر هو الموت الذي تُشرّعه الدولة[2]. لكنَّ هذا الوضع مُتوقَّع منذ زمن طويل. ويقول والتر بوكرت، في الأساطير «تُقدَّم الحكايات القاتمة عن المخلوقات الحيّة المُمزّقة وأكل لحم البشر في صِلتها بإنجازات الحياة المُتحضِّرة»[3]. ووسط تناقضات الأساطير، وتناقضات ذلك الجمع بين المُبارَك والملعون الذي يُعرَف بالمُقدّس، يستطيع المرء أنْ يلمح اعترافاً بأنَّ الموتَ وتقطيع الأوصال يكمنان في منبع السلام والازدهار.

1- سلوفاج تشيشيك وبوريس غونجيفيتش، «God in Pain, Inversions of Apocalipse» (نيويورك، 2012) صفحة 62.

2- لقد كتبتُ مُطوّلاً حول هذه المواضيع في كتابي Holly Terror (أكسفورد، 2005)

3- بوكرت، «Homo Neccans» صفحة 45.

في مسرحيّة أسخيلوس «*أوريستيا*» القوى المُخيفة التي تضطرم خارج نطاق الحضارة وتُهدِّد بإعادتها إلى حمأة بدائيّة سوف تُحفَظ داخل نطاق حدودها، بينما تتحول الأرواح المُنتقِمة إلى أرواحٍ خيِّرة أو لطيفة. ولابد أنَّ أشكال الرعب في العصور ما قبل الحديثة كانت تُعامل برقّة وبلطف، بأسلوب دبلوماسيّ كأنها طيبة القلب وعطوف، وهذا أحد أسباب عدم وضوح الحدود بين المُرعِب والمهيب المُشار إليه بكلمة «المُقدَّس». وذاك الذي يُهدِّد بالقضاء على النظام الاجتماعيّ حتى لا يبقى له أثر يُستولى عليه ويُصعد ويُوجَّه نحو الخارج، ويُحوَّل إلى خط دفاع ضد خصوم المدينة. وبمفارقةٍ آسرة، فإنَّ العنف الذي خلَّصَ الحضارة من غبارها وقذارتها يتّخذ الآن شكل القانون الذي يحميه من الغزو الخارجي والعصيان الداخليّ معاً. إنَّ البربريّة والحضارة مُتزامنتان وليستا مُتعاقبتين، إنهما وجهان لعملة واحدة وليستا مرحلتين تاريخيّتين متتاليتين. ويجب الاعتراف بأنَّ هناك قِوى تتآلف من الثقافة الإنسانيّة وقادرة أيضاً على تمزيق تلك الثقافة إرباً.

إنَّ التضحية هي من بين أشياء أخرى طريقة للسعي إلى التكيُّف مع هذه القِوى التي تتعامل مع الموت وتخلقُ العالم ضمناً، وتتشبَّث بمطالب التحضُّر في حين تعترف باعتمادها على الطاقات الإلهيّة أو الشيطانيّة التي هي أعمق من العقلانيّة. فإذا أردنا للعقل أنْ يزدهر فينبغي أنْ يعي قُدُراته المتواضعة، مُضيئاً تلك الحدود الضبابيّة حيث يتقدَّم داخل الظلام واللاوجود. وما يصحّ على مسرحيّة «*أريستيا*» في هذا المجال يصحُّ أيضاً على مسرحيّة أسخيلوس «*كاهنات باخوس*». يجب تأسيس الذات على اللا ذات، وتأسيس القانون والنظام على الألم والرعب، وتأسيس المُدن على نسخة مُهذّبة من الوحشيّة ذاتها التي رمتها خلفها. وعلى المرء أنْ يسعى إلى التغلُّب على تلك القِوى المقدَّسة عبر التطابُق الرمزي معها، ولكن ليس إلى درجة، كما حدث مع بنثيوس في مسرحية «*كاهنات باخوس*»، أنْ ينتهي بها الأمر إلى

تمزيقه إرباً. ومعاملة تلك القوى باحترام لا يعني الإذعان لها. بدل ذلك، ينبغي دمجها في النظام الاجتماعيّ، ليس على شكل الرعب السامي من القانون، بحيث يمكن تعزيز الرضوخ للسلطة السياسيّة قسراً. والمشكلة هي كيف يمكن لذلك القسر أنْ يدعم الرضوخ بدل أنْ يُدمّره. ليست هناك تضحية من دون تيار كامن مصطخب من الـ *ressentiment* (الامتعاض)، أو إجلال خنوع للقِوى الحاكمة يكنُّ حقداً مكبوتاً عليها. وبما أنَّ الكائن الذي يتفضَّل عليك يستعرض تفوُّقه بفعله ذلك، فإنَّ شعورك بالامتنان لسماحته يمتزج بقدرٍ من السُخط. وعلينا أنْ نتوجّه إلى المذبح من جديد جزئياً لكي نُخفِّف من إحساسنا بالذنب جرّاء ذلك الحقد، بحثاً عن نكران الذات النقيّ، الصافي ذاك أمام القانون البعيد دائماً عن منالنا.

***

من المستحيل سرد قصة إفساح طقس التضحية بالبشر (عندما كانت ممارسة تلك العادة في أوجها) الطريق لتقديم قرابين من القمح أو الماعز، وكيف تعرَّضَ هذا الموضوع بدوره في العصر الحديث إلى المزيد من الاستبدال، مع تراجع ممارسة التضحية وتصعُّدها. والآن أُعيدَ النظر فيها وأضحتْ انتصاراً داخلياً على الرغبات المُضطربة، ومسألة انضباط ذاتي وضبط نفس. إنَّ التضحية ظلٌّ يرميه حافزُ السيطرة على الذات التي تميِّز العصر الحديث. ويُلاحظ جيمس ج. فريزر «هي كذلك، ليس بالنسبة إلى الكاهن فقط بل بالنسبة إلى الجنس البشريّ أيضاً، عندما تُرقَّق حقائق الطقس الوحشيّ، مع التقدُّم البطيء للحضارة والإنسانيّة، وتُخفَّف بالتجريد الغامض للاهوت سرّيّ»[1]. لم يكن لدى فريزر وقت لممارسة طقوس التضحية أو اللاهوت السرّيّ؛ ولكن هذا

1- ج. غ. فريزر، «*The Golden Bough< Part 6: The Scapegoat*» (لندن، 1913) صفحة 411. ومن أجل مسح ممارسات تقديم الأضاحي في سلسلة من الثقافات المختلفة، انظر كتاب فريندا لويس، «*Ritual Sacrifices*» (سترود، 2001).

الأخير، الذي يُصعِّد عنف الطقوس ويُحوّلها إلى تحكُّم المواطن الطيِّع في نفسه، يُمثّل على الأقلّ تقدُّماً على طريق ما يُسمَّى القتل الطقسيّ.

يقول هوكرماير وأدورنو في كتاب «*Dialectic of Enlightenment*»، إنَّ تاريخ الحضارة هو تاريخ تراجع ممارسة التضحية[1]. واعتقدَ ماكس فيبر أنَّ فكرة التقدُّم جردتْ فكرة الموت من معناها، اختزلتها إلى مجرد معْبَر إلى الحياة الأبديّة في المستقبل. إنني أموت لكنَّ النوع يبقى ويستمر، وكلّما ازدهر بحيويّة أشدّ ارتقى أكثر. ومع ذلك، قد ندّعي أنّه لكي تتقدَّم الإنسانيّة، فيجب أنْ تقدِّم الماضي والحاضر قرباناً على مذبح المستقبل. إنَّ كتاب «*Dialectic of Enlightenment*» يرى أنَّ بِنية الأنا نفسها قابلة للتضحية بها، فهي تُرجئ إشباع رغباتها لعلَّ ذلك التاريخ يولَد. وبتجنُّب الذات فقط يمكن للمرء أنْ يحمي النظام الاجتماعي ويسمح له بالازدهار. بهذا المعنى، وحسب روسّو وكانط وكومت وفرويد، تقع ممارسة التضحية في أساس النظام الاجتماعي الحديث كما كانت في العصور السحيقة.

هناك آخرون يعتبرون أنَّ الفن، لا المجتمع، هو المذبح الذي ستُذبح عليه الأنا كقربان. من فلوبير إلى جويس، يُصبح الفنان هو الكاهن الدنيويّ، يُحوّل مواد الحياة اليوميّة المُدنَّسة إلى شيءٍ ثريّ وفريد. وبما أنّه ضحّى بوجوده الخاص إكراماً لفنّه، فهو كاهن وضحيّة في جسدٍ واحد، وعلى هذا الأساس فهو أقرب إلى الشهيد. وكالمسيح، يهبط إلى متجر الملابس المُستعملة القذرة للقلب، إلى حمأة القذارة واليأس الإنسانيين، لكي يجمعها داخل مكر الأبديّة، مُحوِّلاً موادها الكريهة إلى أعمال مجيدة خالدة. إنَّ المُخيّلة هي شكل من الحرمان الذاتي، تتمسَّك بإيثار بمادتها؛ ولكن بهذا الاندفاع العارم المستمر المُتجاوز لذاتها تُصبح الذات أشدّ ثراءً.

1- انظر أيضاً في كتاب بول كونرتون، «***Tragedy of Enlightenment***» (كمبريدج، 1980).

مع مرور الزمن تنتقل فكرة التضحية من كونها ذبيحة طقسيّة إلى مسألة سلوكٍ أخلاقيّ. ولكن هاتين النسختين منها هما أصلاً في حالة خصام بعضهما مع بعض في الكتاب المُقدَّس العبريّ. فهناك بعض الجدل حول المدى الذي تنظر فيه تلك الكتابات بعين الرضا إلى طقس التضحية. ولا شك في أنَّ هناك عُرفاً متنبئاً قويّاً يستنكره. ودفع الرب هوشع إلى إعلان «إني أريدُ رحمةً لا ذبيحة ومعرفةَ الله أكثر من مِحرقات» (سفر هوشع 6:6). ورب سِفر عاموس يُخبر الإسرائيليين بأنه يحتقر ولائم الأضاحي ويزدري محرقاتهم. وبدل ذلك، يدعو إلى أنْ تجري العدالة كتدفّق المياه. وفي سِفر إرميا، يُذكّر الرب شعبه الوثنيّ بشكلٍ مَرَضيّ بأنّه لم يأمر أبداً بتقديم الأضاحي[1]. ويُخبر ربُّ إشعيا الساخطُ اليهودَ بأنّه سئم محرقاتهم ويشمئز من الدخان الذي يهبُّ منهم إلى وجه السماء. يجب أنْ يحموا الفقراء من عنف الأثرياء، بدلَ أنْ يُمارسوا هذه الشعائر الاسترضائيّة الفارغة. ويحتجّ إشعيا قائلاً إنَّ أيدي الذين يُمارسون التضحية مُلطّخة بالدماء، أي أنَّ الذين يُلطّخون أيديهم بالدماء لغايات مُقدّسة إنّما يُلوّثونها بغايات عاقّة. ويتحدّث ماكس فيبر عن التحوُّل الأخلاقيّ في الكتاب المقدس العبريّ، مُخالفاً كل ما ورد في «الأساطير المعروفة عن موت وانبعاث الأرباب النباتيّين والآلهة والأبطال»[2].

هناك الكثير من الدلائل على أنَّ رب الكتاب المقدّس اليهوديّ لا يسعد بذبح الحيوانات كأضاحٍ، ولا يتأثّر بالتملق الذي يكتنف تقديم تلك الذبائح، ولا يمكن إرضاؤه بتلك التقْدِمات لأنه إله ليس تقليدياً، إنّه إله الفقراء وليس المِحرقات، ولكن لأنه أيضاً وبصورة مُبهمة ربّ آخر، وهذا هو السبب في أنَّ الإسلام، أيضاً، يرفض إمكانيّة إجراء عمليّة تبادُل رمزيّة أو أُضحية مع الله Allah. وعلى أيّ حال، فإنَّ تلك

1- من أجل المزيد عن استنكار إرميا للتضحية، انظر كتاب جيكوب ميلغروم، «***Studies in Cultic Theology and Terminology***» (لايدن، 1983) الفصل 10.

2- ماكس فيبر، «***Ancient Judaism***» (غلينكو، إلينويز، 1952) صفحة 375.

الاستعراضات الطقسيّة للتقوى لن تنجح أبداً في استرضاء القِوى الهمجيّة التي تدعم النظام الاجتماعيّ، ولهذا ينبغي أنْ تُكرَّر إلزاماً. إنَّ سلسلة متواصلة لا تنتهي من الأضاحي المحروقة والمذبوحة يجب أنْ تسعى إلى تهدئة الآلهة المنيعة ضد مثل تلك المماحكات، وأيضاً لتُكفِّر عن ذنبٍ نستمتع باقترافه سرّاً. وكلما بدت الآلهة عنيدة في رفضها المُشمئز لقرابيننا الخسيسة، تفاقمَ إحساسنا بالذنب وبالتردُّد، مما يُجبرنا عندئذٍ على العودة إلى المذبح من جديد، وما إلى ذلك في سلسلة سيئة لا تنتهي من الاستعدادات الخرقاء. إنَّ الآلهة تُطالب بالتضحية، ولكن هذه ليست مزحة سقيمة، بما أنّها تعي حقيقة أننا لا نستطيع أنْ نسترضيها كما تعي الأنا العليا بصورة ساديّة أنَّ الأنا لا يمكنها أبداً أنْ ترقى إلى إملاءات التضحية القاسية. وكما أنَّ الموضوع[1] اللاكانيّ لا يستطيع أنْ يتيقَّن مما إذا كان الآخر قد اعترفَ به، كذلك فإنَّ استجابة الآلهة لتملّقنا مُحيِّرة ومُراوغة. إنَّ الـ *deus absconditus* (الإله المُستتر) للبروتستانتيّة الراديكاليّة هو شخصيّة غامضة بصورة مُرعبة، من المستحيل إرضاؤها كأنها نجم في موسيقى الروك كثير النزوات أو مغنّية أوبرا نكِدة. والتضحية سوف ينتهي أمرها فقط عندما تستلم الطبقة الوضيعة مُمثَّلة بقرابينها زمام السلطةَ على أرض الواقع. لن تكون هناك عبادات دينيّة في أورشليم الجديدة. ولا يمكننا أنْ نكون أبرياء أمام القانون، الذي يُضرِم إذلالُنا لذاتنا ببساطة غضبَه وانتقامَه. ومع ذلك، بتملّقك الآلهة من أجل إشباع رغبتك، تسجل انتصاراً مقبولاً عليها، وتطوّعها لإرادتكَ وأنتَ راكع أمامها مُتذللاً.

إنَّ رب اليهود ليس مُمثَّلاً عموماً في الكتاب المُقدَّس كإله غاضب يحتاج إلى أنْ يبقى لطيفاً. إنَّ رباً يحبُّ مخلوقاته من كل قلبه إلى درجة الاستعداد لأنْ يُقتَل بأيديها هو بكل وضوح لا يحتاج إلى تهدئة. وفكرة التضحية بوصفها ذات فائدة مُشتركة – للـ *do ut des* (تبادُل المصلحة)،

1- الموضوع عند لاكان هو الذت؛ الكيان، الفرد. – المترجم.

للعطاء من أجل الأخذ - ليست فكرة نموذجيّة في الكتاب المقدّس العبريّ. إذا كانت التضحية حقاً مقبولة للعهد القديم، فذلك لكونها دالّة على الحب، والحمد، والتوبة، والشُكر وما شابه، وليس لأنها تمثّل أوجه تحالُف قُدسيّ. وهذا الوضع جدير بالانتباه. في المعتاد لم تكن الشعوب القديمة تقدِّم الأضاحي بدافع حبّها لشخصياتها الرفيعة القُدسيّة، أو تتخيَّل أنَّ الآلهة مفتونة بها. إنَّ الأمر عقلانيّ أكثر من ذلك بكثير. إذاً هي ليست طقساً دينيّاً يُبهِجُ قلب الرب. ويدّعي المزمور رقم 40 «بذبيحة وتقدُمة لم تُسرّ»[1]. ويصرّ يسوع في إنجيل مرقص على أنَّ حبّ الرب يترفَّع عن كل الأضاحي والمِحرقات. وحتى وثيقة ضخمة كإشعيا الثاني لمّحتْ إلى التضحية في مناسبةٍ واحدة. والرسالة الموجَّهة إلى العبرانيين تُحذِّر من أنّه «لا يمكن أنَّ دمَ ثيران وتيوس يرفِع خطايا» (الرسالة إلى العبرانيين 10:4). بالنسبة إلى هذه الرسالة، إنَّ تخليص يسوع للإنسانيّة قضى تماماً على مؤسّسة تقديم الأضاحي. إنَّ كامل الطقوس - التي يُطلقُ فالتر بنجامين عليها في مقالته عن «القَدَر والشخصيّة» سلسلة الشعور بالذنب والتكفير الوثنيّة التي لا تنتهي - تمَّ التخلُّص منها الآن، *depasse* (بطُلَتْ)، ماتت واندثرتْ. وهذا أحد أنواع الموت الذي لا حاجة إلى تدويره قسراً. إنَّ مؤلِّف رسالة إلى العبرانيين يُشير ببلادة منعشة إلى أنَّه لو أنَّ طقس التضحية نجح فعلاً، لكان قد انتهى أمره، بما أنّه حقَّقَ هدفه[2]. وكعقوبة عَظيمة لها، فإنَّ الإلحاح في ممارستها يدلّ ببساطة إلى عُقمها. ويقول سي. ف. د. مول «إنَّ تكرار التضحية هو اتّهامٌ لها»[3]. إنَّ كل أُضحية طقسيّة انتهتْ بالفشل، ولذلك يجب تكرارها على الدوام، وليس لأنها تسعى إلى استرضاء آلهة لامبالية أو حقودة منيعة بصلابة ضد التضليل.

1- المزامير (40: 6). - المترجم.

2- للمزيد عن التضحية في الرسالة إلى العبرانيين انظر كتاب ف. و. ديليستون، «***Christian Understanding of the Atonement***» (ولوين، 1965) صفحة 23.

3- سي. ف. ي. مول، «***The Sacrifice of Christ***» (لندن، 1965) صفحة 23.

في دراسةٍ رصينة، يُلاحظُ روبرت ج. دالي[1] غموضاً في مسألة التضحية الطقسيّة في العهد الجديد. فيسوع يكشف عن بعض المواقِف الإيجابيّة أو على الأقلّ حياديّة من تلك الممارسة، لكنّه لم يُبيِّن ولا مرّة واحدة أنّه مارسها. من ناحية أخرى، إنْ كان قد تبرَّأ من تقديم الأضاحي، فإنّه وكما أشارت بولا فريدريكسن كان فريداً من نوعه وسط اليهود وحتى من غير اليهود في زمنه[2]. ويسوع في إنجيل مرقص عِدائيّ نوعاً ما نحو الشعائر التقليديّة اليهوديّة، في حين أنَّ يسوع إنجيل متّى ليس كذلك. وليس صعباً مُصادفة دليل الإنجيل ضد توقير الأضحية الطقسيّة. وقول «ما كان يمكن أنْ يرد ادّعاء مُذهل أكثر من هذا» هو رأي دالي في استغلال يسوع بصورة مُستفزّة فظّة لمركزه حول الموقع المُبجَّل لتقديم الأضاحي، المعبد اليهودي («ولكن أقولُ لكم إنَّ ههنا أعظم من الهيكل»[3])[4]. في رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس، يتألَّف المعبد الجديد من الجسد الإنسانيّ والمجتمع المسيحيّ. والحلبة المقدّسة تحوّلت الآن إلى مساحة ظاهراتيّة تتألّف من وجود الأجساد الإنسانيّة على أحد الجوانب، وليست منطقة على الأرض. وهذه المساحة الطقسيّة هي معاً متحرّكة وعالميّة ضمناً، بقدَر ما ليس المعبد كذلك. وفي أعمال الرُسُل، يُدين بولس وبارنابا التضحية الحيوانيّة لأنها عقيمة المفعول. والأناجيل تعتبر أنَّ السامريّ مثلاً يُحتذى به أخلاقيّاً، على الرغم من أنَّ السامريين لم يُحبّذوا طقس الأضاحي اليهوديّ. ويمكن تأويل العهد الجديد بأنّه يرى أنَّ يسوع يحلّ محلّ طقس الأضاحيّ بالحب وبالصلاة. والقديس يوحنا يتكلَّم عن التضحية بلغة أخلاقيّة وليس كعبادة. إنّها مسألة تتعلّق بتكريس المرء حياته من أجل الآخرين وبالتالي هي قضيّة

1- روبرت ج. دالي (ولد عام 1933): أستاذ فخري في مادة اللاهوت في جامعة بوسطن. - المترجم.

2- بولا فريدريكسن، «*Jesus of Nazareth, King of the Jew*» (لندن، 2000) صفحة 209.

3- إنجيل متّى (12:6). - المترجم.

4- روبرت ج. دالي، «*Christian Sacrifice*» (واشنطن دي. سي، 1978) صفحة 213.

أخلاقيّة-سياسيّة، وليست بالدرجة الأولى مسألة شعائريّة دينيّة. فإنْ كان للأضحيّة الطقسيّة أي معنى، فهو يقع ضمن هذا السياق فقط. وهناك احتجاجات مُشابهة ضد هذا الطقس في اليونان القديمة. فإمبيدوقل وثيوفراتوس كلاهما أداناه. وفارّو Varro يُنكِر أنَّ الآلهة تطلب الدماء، بينما يصرّ سينيكا على أنَّ جوهر التضحية لا يكمنُ في ذبح الحيوانات بل في النيّة الصافية عند الذين يعبدون الآلهة الأولمبية.

إنَّ نفي الإسرائيليين وتدمير المعبد أجبرا الجوانب الأخلاقيّة والروحيّة للتضحية على أنْ تبرز في المُقدّمة، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّه، مع خسارة الجانب المناسِب لأداء جانب العبادة من الطقس انتهى أمره. قد بات من المتوجَّب أنْ يُصبح واقعيّاً وداخلياً، ويبقى حياً في قلوب وعقول الناس كقائد تائه أو أصل شِبه مُمحى. وكما يقول مايكل فيشْبين «كان ينبغي قبول نهاية الأضاحي، ومن أجل رأب الصدع كان على اليهوديّة الربّانيّة أنْ تغوص إلى أعمق المنابع الأصليّة (الأخلاقيّة)»[1]. والمغزى الروحيّ للتضحية، بعد انفصالها عن سِمة الطقس، يمكن استرداده بسهولة أكبر. وأصبحتْ أفعال الحب والرحمة تفتخر بالمكان بدل منح هِبات الذرة أو سفح دماء الحمل. إنَّ أصحاب الأرواح المتّضعة هم الأعظم في عُرف الله، وليس التيوس ولا حفنة من القمح. والتكبُّر والافتخار الشامخ يجب أنْ يحلّا محل الحيوانات. وعلى وجهة النظر شبه السِحريّة من التضحية، التي يتحقّقُ التكفير عنها *ex opere operato* (بفعل الفاعل[2]) بمجرَّد ممارسة الطقس، أنْ تُفسِح المجال

1- انظر مقالة مايكل فيشْبين، «Aspects of the Transformation of Sacrifice in Judaism»، في كتاب روجر بيكويذ ومارتن سلمان (مُحرّران)، «***Sacrifice in the Bible***» (غراند رابيدز، ميتشغان، 1995). وإرنست كاسيرير يضع لوائح لعمليّة مُشابهة في التراث الهندوسي، مُبرهناً على أنّه في الارتقاء من الفيداس المبكّرة وحتى يوبانيشاد، تُصبح الهِبات الأضاحي داخليّة أكثر وبصورة تدريجيّة «The Philosophy of Symbolic Forms»، نيو هيفن ولندن، 1955، المجلّد الأول، صفحة 224) .

2- أي اقتداءً بسلوك يسوع المسيح. - المترجم.

لوعي أخلاقيّ تكون فيه المِحرقات فعّالة فقط كدلالات على الندم والاتّضاع. ربما ما شنَّ الأنبياء عليه هجومهم العنيف هو جعل ممارسة التضحية أمراً مادياً، وليس ضد العُرف نفسه. والقربان الذي يُحسَبُ له حساب هو تخلِّي المرء عن مصلحته الأنانيّة للآخرين. يقول غوستان مارتير «إنَّ الصلوات وإسباغ الشُكر... هما القربانان الوحيدان المثاليّان اللذان يُرضيان الله»[1]. وتتحوّل التضحية إلى تضحية بالذات. وبالنسبة إلى كتاب القديس أوغسطين *De Civitate Dei* (مدينة الله)، فإنَّ جوهر العرف هو الحب والرحمة. وفي الوقت نفسه، يُصبح سكّان مبنى هم سكّان الكتاب. وخسارة المعبد يعني أنَّ حضور الله كامن في الكتاب المقدّس وليس في الحيِّز الماديّ. وبما أنَّ الكتابة، كما الرب، تُصعِّد الموقع وتتجنّب تثبيتها داخل معنى مُحدَّد جامد، فإنَّ البديل مُناسِب.

ومع ذلك، فإنَّ مُعظم المُعلّقين يشكّون في أنَّ المعاني الطقسيّة والأخلاقيّة للتضحية في العهد الجديد هي في حالة نزاع عميق[2]. والمزمور 51 يُعلنُ أنَّ الربّ لا رغبة لديه في طقس التضحية بما أنَّ «ذبائح الله هي روحٌ منكسرة، القلب المنكسِر والمُنسحِق يا الله لا تحتقره»[3]. ومع ذلك يُنادي أيضاً بتقديم الأضاحي الصحيحة، «بذبائح البِرّ مُحرَقة وتقدِمة

1- اقتطفها يوهانس زاكهوبر في «Modern Discourse on Sacrifice and its Theological Background» (مُحرِّر)، في كتاب «Sacrifice and Modern Thought»، (أكسفورد، 2013) صفحة 16.

2- انظر، على سبيل المثال، كتاب شيلتون، «The Temple of Hesus» في الصفحتين 124 و 133، وفي كتاب جوناثان كلاوانس، «Purity, Sacrifice, and the Temple»، (أكسفورد، 2006)؛ هناك سردٌ شامل للتضحية في العهد القديم يوجد في كتاب رولان دو فو الجليل «Ancient Israel»، (لندن، 1961)، الجزء الرابع، الفصل 10؛ وكتاب ج. سكينر، «Prophecy and Religion» (كمبريدج، 1992) يعتبر أنَّ التضحيات لا صِلة لها بالعهد القديم، وهو رأي رفضه ر. إ. كليمنتس في كتابه «Prophecy and Covenant» (لندن، 1955)، المجلد 2؛ ومن أجل نقد نسائي عن تلك الممارسة، انظر كتاب نانسي جاي، «Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity»، (شيكاغو ولندن، 1992).

3- الكتاب المقدّس، النسخة العربيّة. المزمور 51، رقم 17. - المترجم.

تامّة»[1]، من دون أيّ حسّ ظاهر بالتنافُر. إنَّ المعنيين يلتقيان في الصَّلب، مما يعني الموافقة الاستعراضيّة على العلاقة بين القربان الجسديّ وحرمان الذات الروحيّ. ثم، حتى أشدّ النقّاد صرامة لممارسة تقديم القربان يرى في التخلّي عن ذلك الطقس مع فقدان المعبد مسألةً مؤقّتة صِرفاً.

إنَّ القصّة التي يسردها العهد الجديد لا تحكي كيف أحرزَ التاريخ تقدُّماً بروحٍ متحضِّرة من القرابين كجرائم قتل إلى نسخة أرقى من تلك الممارسة، بل على العكس تماماً. إنّها حكاية عن كيف يمكن للقرابين بوصفها تكريساً إيثاريّاً أنْ ينتج عنها عمليّة إعدام دمويّة على يديّ الدولة (يتكلَّم دنيس ترنر عن أنَّ يسوع «أُعدِمَ بلا مُحاكمة تلبية لطلب الغالبية من أفراد لجنة فاسدة من رجال الدين»)[2]. تلك هي قِوى هذا العالم، كما وصفَ القديس يوحنا الأنظمة السياسيّة الحاكمة، بحيث يمكن لشخص مُخلِص للمحرومين مثل يسوع أنْ يواجه الطبقة الحاكمة ويُهدِّد استقرارها. والولاء للمحرومين هو توطئة مألوفة لحدوث موتٍ دمويّ على يديّ السلطة السياسيّة. إذن إنّ العنف في تقطيع لحم الثيران يفسح المجال لِقوة نار المؤسّسة السياسيّة. وكما يقول أحد المُعلّقين، إنَّ عنف الصليب «لا يمثّل عنفاً قُدسيّاً على الإطلاق بل هو عنف إنسانيّ يتخفّى بقناع قُدسيّ بأمرٍ من الآلهة المعبودة»[3]. والجانب الثوريّ في موت يسوع ليس في المقام الأول فضح عادة تقديم الأضاحي بوصفها بربريّة، كما يُثبتْ رينيه جيرار، بل كونه يُعرّي بربريّة القِوى الحاكمة. ونقاء الضحيّة لم يعُد يتمثّل في اليمام والعجول، البريئة فقط بمعنى أنَّها لا تتضمَّن مفاهيم أخلاقيّة، بل هو نقاء العادلين، الذين انهال على رؤوسهم هجوم سياسيّ عنيف.

1- المصدر السابق، رقم 19. - المترجم.

2- - دنيس ترنر، «Thomas Aquinas: A Portrait» (نيوهيفن وللندن، 2013) صفحة 188.

3- ر. غ. هامرتون-كيلي، «Sacred Violence and the Curse of the Law (Galatians 3:13): The Death of Christ as a Sacrificial Travesty»، في «***New Testament Studies***» المجلد 36 (1991) صفحة 113.

المهمّ الآن ليس استرضاء الآلهة بل ارتكاب جريمة قتل سياسيّة. وكأنَّ ملحمة القربان تلتفّ حول نفسها، ابتداءً (كما هو مُفترَض) بذبح البشر، وانتقالاً إلى بدائل رمزيّة معيَّنة لها، ثم الانتقال إلى العالم الأخلاقيّ، ومن ثم، عندما يُدفَع بهذا إلى المدى الأقصى، نعود من جديد إلى جسد مشوَّه.

ثم، وبحركة جَدَليّة غريبة، يظهر من جديد أحد أشد أفعال البشر وحشيّة (التضحية بالبشر) تحت قِناع الشهادة بوصفه أحد أشدّ الأعمال الأخلاقيّة سموّاً. إنَّ موقع صلب المسيح هو مشهد مجزرة، كمشهد مذبح تقديم الأضحيّة المُلطّخ بالدماء، لكنّه أيضاً موقع ذو قيمة سامية. إنَّ هذا الجمع المتنافر بين السِمات يُشبه المسرح المأساوي. والتزام يسوع بالعدالة وبالصُحبة هو الذي أوصله إلى الصليب. وتضامنه مع سكّان المناطق الحدوديّة للمجتمع الأرثوذكسي، مع رجال ونساء يدلّ وجودهم على نوع من اللاوجود، يُعطي صورة مُسبقة لانعدام الوجود الذي هو نفسه جُلِبَ إليه على الحافة الخارجيّة للمدينة الكبرى. إنَّ أولئك الذين يُسمّيهم بولس قذارة الأرض ارتقوا في المبدأ، بشخص يسوع، إلى ذُرى المجد. إذن فإنَّ عملاً وحشياً يصدر عن الدولة يدلّ أيضاً على حلٍ رمزيّ للعنف السياسيّ. أصبحت السلطة الآن في المبدأ بأيدي أولئك الذين كانت تقليدياً ترفضهم بازدراءٍ بوصفهم حثالة وقمامة. وإذا كان العمل التأسيسي للحضارة يشتمل على الاستقصاء، فإنَّ نظام الحكم الجديد هذا يعكس ذلك القَمع، كما أنَّ البلاطة التي يرفضها البُناة تُصبح حجر زاوية لبناء جديد.

بهذا المعنى فإنَّ يسوع، كما يُعلِّق أغامبين في *homo sacer*، «يُحافظ على معنى الإقصاء الأصليّ الذي من خلاله كان أول تكوّن للبُعد السياسيّ»[1]. أصبح القانون القُدسي الآن هو المُخرِّب، عندما تواجه مطالبُ العدالة غطرسةَ السلطات. وأصبحَ المُنتهِك هو الصُحبة التي يُبشِّر بها يسوع. والسلطة الأصليّة تشنّ حرباً على الوضع الراهن، إذا

1- أغامبين، «Homo Sacer»، صفحة 83.

أخذنا بعين الاعتبار أنَّ منبعها يكمن في تضامنٍ مع الظلام. وبالـ «الهزيمة المنتصرة» لموته، ونحن نسرق هنا عبارة من نيتشه، ينطلقُ يسوع كقرارٍ حرّ دُفِعَ الآخرون إلى فُقدانه قسراً بدافع ظروفٍ كئيبة. والسلطة الدائمة الوحيدة هي التي نَجَتْ من الهشاشة، وهذا كما تلاحظ شخصية في أدب سول بيلو بكآبة ليسَ رأي هذا العالم. فيقول موسى هرتزوك في نفسه «إنَّ هذا الجيل يعتقد... أنّه لا يمكن لأي شيء مُخلِص، وضعيف، وهشّ، أنْ يدوم أو أنْ يتمتَّع بأيّ سلطة حقيقيّة». وكما يُلاحظ جون ميلبانك «إذا كنا جميعاً في نهاية المطاف هشّين، تُصبح حياتنا المؤقّتة ذات قيمة مُطلقَة، بما أنَّ في اســـــتطاعتنا أنْ نُقدِّم حياتنا من أجل الآخرين»[1].

إنَّ ما هو مُعرَّض للخطر فوق قمة الجُمجمة هو *Aufhebung* (إلغاء) التضحية بدل إنكارها ببساطة. إنَّ ممارسة التضحية اكتملتْ وأُبطِلَتْ معاً، ويتكلَّم جان-لوك نانسي عن المسيحيّة بوصفها تتضمّن «التضحية بالتضحية»[2]. الصليب يقفُ وسط تراث عريق من التضحية وفي الوقت نفسه يُعلِنُ زوالها. إذا كان يُرسِل طقس الذبائح إلى الماضي، فإنه هو نفسه مادة من سفك الدماء والبربريّة. وبالنسبة إلى د. ر. جونز فـ «إنَّ التضحية هي تقْدِمة دمويّة»، على الرغم مما يرى أنّه إسباغ الروحانيّة بالتدريج على ذلك العُرف الموجود في العديد من التقاليد الدينيّة[3]. في الرسالة إلى العبرانيين، يقول أحد الفقهاء «اعترفوا بنظام التضحية وغيّروه وأنتم تعملون به»[4]. وهكذا، فهو يمثّل بالمعنى الصارم للكلمة تفكيكاً، احتلال منطق التضحية من الداخل من أجل كشف عيوبها القاتلة. إنَّ العبرانيين

1- جون ملبانك، «The Ethics of Self-Sacrifice»، من كتاب «***First Things***» (آذار 1999) https://www.firstthings.com/article/1999/03/004-the-ethics-of-self-sacrifice (accessed 30 October 2017).

2- جان-لوك نانسي، «***A Finite Thinking***» (لندن، 2003) صفحة 51.

3- د. ر. جيمس، «Sacrifice and Holiness»، في كتاب س. و. سايكس (مُحرِّر)، «***Sacrifice and Redemption***» (كمبريدج، 1991) صفحة 132.

4- - ميري إ. إيزاسكس، «***Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews***» (شيفيلد، 1992) صفحة 92.

يرون أنَّ المسيح ولج المنطقة المُحرَّمة من المعبد، المكان المُخصَّص لرتبة الكهنة، وبفعله ذلك فكَّكَ من الداخل تلك المنطقة المُقدَّسة التي تميِّز بين المُقدَّس والدنيويّ، وبذلك يودِعُ بروتوكولات هذا الموقع المهيب مزبلة التاريخ. والآن تهيمن جريمة قتل سياسيّة دمويّة على موقع قُدس الأقداس. الآن ينتهي زمان ومكان مُقدّسان، بما أنَّ الشهادة يمكن أنْ تحدث في أي مكان؛ وكل الذين يرون أنفسهم في هذا الجو الدمويّ شُهداء ضمناً، مُعمَّدون في موت يسوع. ويجب أنْ ينسبوا هذا الفشل الذريع إلى أنفسهم. وعبر هذه المُحاكاة يمكنهم تحقيق الموثوقيّة.

بعد أنْ ولجَ يسوع قُدسَ الأقداس سوف يُقدِّم هو نفسه قرباناً ليس من الحيوانات بل هو نفسه، مُبدِّلاً المعبد (أي كامل الأداة ذات السلطة الكهنوتيّة والسياسيّة) بلحمه ودمه، وبفعله ذلك يُنهي أمر طقس التضحية. هناك مورد لا ينضب من العجول والثيران يجب وضعها على المذبح، ولكن حالما يرفض المرء عمليّة التبديل المجازيّة أو الرمزيّة ويُقدِّم حياته عِوضاً عنها، لا يعود في وسعه أنْ يفعل ذلك مُجدَّداً[1]. إنَّ صَلب يسوع وقيامته يُشكّلان حسب تعبير ألان باديو «حَدَثاً»، تحوّلاً ثورياً ينفصل عن طقس التضحية العقيم الذي يعود إلى ما قبل التاريخ ويُدشّن مُستقبلاً لن يكون فيه معبد أو عبادة دينيّة[2]. بالنسبة إلى باديو، أحداثٌ من هذا النوع أصيلة تماماً، هي ظواهر شبه مُعجزة موجودة بذاتها، ولحظات من النشوة الصِرف أو البدايات الأساسيّة منفصلة عن «مواقعها» التاريخيّة، تفيضُ بمحتوياتها، تنبع (هكذا) *ex nihilo* (من العَدَم) من مواقف تجريبيّة لا يمكن أنْ تكون قد أعدّتها مُسبقاً. هكذا اقتحم البعث كآبة التلاميذ الانهزاميّة بعد الجُمجُمة بكل ما اتّسمت به من لا منطقيّة الدادائيّة، مُدشّناً واقعيّة مملكة الله الطليعيّة بصورة لا يمكن تخيّلها. لكنَّ هذا الإبداع الجديد أصبحَ ممكناً فقط بعبور يسوع إلى قلب موقع التضحية التي تم تجاوزها الآن حتماً.

1- انظر في كتاب مول، «The Sacrifice of Christ» صفحة 23.

2- انظر في كتاب ألان باديو، «***Being and Event***» (لندن، 2005).

2 – المأساة والصَّلب

إنَّ نظريّة فالتر بنجامين عن المأساة في كتابه *The Origin of German Tragic Drama* لها بعض الصِلات بوجهة النظر المسيحيّة حول الجُمجمة. إنَّ المأساة بالنسبة إلى بنجامين هي في أساسها تضحية، ولكنْ من النوع المُضاعَف جداً. إذا كانت تسترضي الآلهة في ظل قانون عتيق، فإنها أيضاً تُدشّن نظاماً ثوريّاً جديداً يعِدُ بنسف ذلك الحُكم. وكما يقول سايمون سباركس، «إنّها تضحية تكفيريّة وِفقاً إلى معرفة القانون القديم، وموتٌ مأساويّ أيضاً يمزّقُ صفحاتٍ من ذلك الكتاب تسودها روح قوانين المجتمع الجديد، ويودعها – مع البطل – الرماد في طقوس حرارة الجنازة»[1]. إنَّ المأساة بالنسبة إلى بنجامين هي عتيقة وطليعيّة معاً، كحال الحداثة التي يرتبطُ بها. إنّها تمثّل المفصل أو المعبَر بين عَصرَين، الانتقال من القَدَر إلى الحريّة، ومن الأسطورة إلى الحقيقة، ومن الطقس الوثنيّ إلى الأخلاقيّ-السياسيّ، ومن نظام الآلهة التعسّفيّ إلى نظام الناس الأحرار؛ وموت البطل يُحدِّد العبور المُضطرب من أحدهم إلى آخر.

إنَّ واقعة الجُمجمة لا تُحقّقُ أياً من شروط الأداء اللائق لشعائر التضحية، ولهذا السبب فإنَّ تسميتها بالتضحية يعني تحويل المفهوم

1- سايمون سباركس، «Fatalities»، في كتاب بيستيغي وسباركس (مُحرّران) «Philosophy and Tragedy» صفحة 203.

نفسه. فمن ناحية، فإنَّ القرابين الإنسانيّة لم تكن طبعاً مقبولة بالنسبة إلى اليهود. ومن ناحية أخرى، إنَّ الحَدَث لم يقع في المعبد، ولا يوجد كاهنٌ لإدارة المراسم. ويسوع لم يكن عضواً في الهيئة الكهنوتيّة بل هو إنسان عادي مغمور، جاء من منطقة الجليل الريفيّة، ربما ابن بنّاء. والتقدِمة بحدّ ذاتها عيبٌ لا يمكن إصلاحه، هي لعنة من الصَلب. ويسوع *ungeheuer, homo sacer* (رجل متوحش، تقيّ)، حيوانٌ منبوذ أو مخلوقٌ مُلوَّث لا ينتمي إلى أي مكان في الكون أو إلى أيّ نظام رمزيّ. لكنَّ الإصرار على تسمية الحَدَث بالتضحية، على الرغم من أنّه بكل وضوح ليس كذلك، يعني استخلاص قدرٍ من المغزى الحقيقيّ للطقس من الأساطير التي وقعَ في شركها. إنّه فعل تضحية لأنّه يتعلّق بانتقال شيء متواضع، ضحيّة، من الضعف إلى القوة.[1] إذ لا يمكنك أنْ تعبُر من الزمن إلى الأبديّة وتبقى سليماً. إنَّ ذبح شيء كأُضحية يعني سحبه من منطقة التعاملات الإنسانيّة لكي يظهر من جديد نفيساً وممتلئاً بمعنى جديد في دنيا الآلهة. وبما أنَّ هذه المخلوقات القُدسيّة أبعد من أنْ تكون بشريّة، فإنَّ أي تواصُل خطِر معها يجلبُ معه تحوُّلاً شاملاً كالتحوُل من الموت إلى الحياة[2].

إذا كان طقس التضحية قد أبطَلَه حدثُ الجُمجمة، فذلك أيضاً لأنَّ الصليب يُمثِّل نوعاً من الـ *comedie noire* (كوميديا سوداء) أو مُحاكاة احتفاليّة لتلك الممارسة الطقسيّة، تُعادُ بها صياغة العلاقات بين الواهب والمُتلقّي بشكلٍ ساخر[3]. الآن أصبح الله ذاته هو الضحيّة المقتولة، والمُضرّجة بالدّماء، وأيضاً، تتطابق مع جلاديها بالغفران لهم، ليس بسبب ضميرهم الزائف. إنَّ الحَدَث هو في وقتٍ واحد جريمة قتل وغفران، لهذه الجريمة ولكل الجرائم الأخرى. ومجرّد شعور الرب

1- انظر كتاب غ. دج. كيلباتريك، «The Euchrist in Bible and Liturgy» (كمبريدجح، 1983)، خاصة المحاضرة رقم 4.

2- - انظر مقال بريون ماك، «Introduction: Religion and Ritual»، في كتاب و. بوكرت وآخرين (مُحررون) «Violent Origins».

3- انظر مقال هامرتون-كيلي، «Sacred Violence and the Curse of the Law»، صفحة 113

بالخوف لا يزول ولكن يُعاد تفسيره. إنَّ منظر الرب رهيب، لكنَّ السموّ الذي يُكشَف عنه فيه هو حبّه غير المشروط بصورة وحشيّة، الذي يتبدّى بصورة رمزيّة في البرق الأسود المُدمِّر في رواية وليم غولدينغ «**بنشر مارتن**». وبالنسبة إلى آنري أوبير ومارسيل موس، فإنَّ التضحية تُقحِم وسيطاً واقياً (القربان المُضحّى به نفسه) بين الإنسانيّة والغضب السامي للآلهة[1]. وبالمقارنة، في الصَّلب يبدو كأنَّ الحنق المُدمِّر للحب القُدسيّ مُركَّز على جسد يسوع، بوصفِهِ القوة التي سمحت له بالعبور من الهوان والموت لكي يظهر في مكان ما على الجانب الآخر.

إنَّ الله هو الذي يتعرّى من نفسه بألم وبرعب، في انتقادٍ ساخر لصورته الوثنيّة كشيخٍ جليل وعاهل. وبإيماءة جريئة من كشف الزيف الذاتيّ، يُثبِّت المسيح نفسه إلى صليب. كان جديراً بفكرة مسيح مصلوب أنْ يعتبرها يهود ذلك الوقت فحشاً أخلاقيّاً يعصى على الكلام. إنَّ الإله الطيب الوحيد قد مات. والعبارة الساخرة التي كُتِبَتْ فوق صليب يسوع – «يسوع الناصريّ، ملك اليهود» – يمكن قراءتها كعبارة مقصودة مفرطة في العاطفة، يمكن أنْ تُعادلَ في هذه الأيام (بما أنَّ الناصرة مدينة ريفيّة منعزلة) عبارة «فريد سميث[2] من بارنسلي، رئيس الكون». وكأنَّ الحَدَثَ يضغط على عادة التضحية إلى أقصى مدى سُرياليّ، وبفعله ذلك يتخلّص منها كلّياً. إنَّ الفكرة الهزليّة السوداء الفاضحة، والفاحشة، عن إلهٍ لا يعرف إلا الحب التي حفرتها مخلوقاته الخاصّة تنتمي إلى الهزل بقدر انتمائها إلى المأساة الراقية. إن كانت مُرعبة، فهي أيضاً مُحرِجة. تبدو أنها تُثير نوبة من الضحك الهستيريّ بقدر ما تُثير دموع الندم المرير. هناك لمسة المُفارقة المُضحكة في إمكانيّة أنْ يهبَّ إله رحيم لنجدة شعبه الذي سيقتله وسط نوبة من الذُعر السياسيّ. إنَّ الجُمجمة هو مكان يُثير عاطفة متوحشة وموقع للتعذيب.

***

1- أوبير وموس، في كتاب، «Sacrifice: It's Nature and Functions»، صفحة 98.

2- فريد سميث (مولود عام 1944): مؤسس ومدير شركة FedEx.

هناك تيّار من النظريّة المأساويّة يرضخ له البطلِ لكي يتغلَّبَ عليه، يرضخ لمصيره لكنّه يسمو به بذلك الرضوخ نفسه. إنَّ قبول ذوبان الذات هو في الوقت نفسه التسامي فوقها، بما أنَّ أصلب الإرادات فقط قادرة على التخلّص من ذاتها بشجاعة. والحريّة الأرقى هي أنْ يؤثِر المرء فناءه الخاص. وبتصميم البطل المأساوي على معانقة دماره الخاص، يكشِف بذلك عن روحِ إنسانيّة لا تُقهَر، تسطع بكامل تألّقها في وجه تقديم نفسها طوعاً قُرباناً. وعليه فإنَّ موته هو خسارة وربح في حركة واحدة. كما في فعل الشهادة، يمكن تحقيق الحريّة فقط بنفيها، والتأكيد عليها فقط بإنكارها. إنَّ البطل المأساويّ هو «المُذنب البريء» الذي يُعانقُ جريمته مع ذلك، كما فعل أوديب، التي فُرِضَتْ عليه من القَدَر، مُتنكِّباً المسؤوليّة عن كل ما فعل ومتقبّلاً قَدَرَه. وهكذا، يمزجُ التحدّي مع الرضوخ على قَدَم المُساواة، ويلحمُ التمرُّد مع السلطة الحاكمة، والإرادة مع القانون، والروح مع الطبيعة. إنّ المأساويّ هنا في الأساس هو مسألة مُمصلحة[1]. وبمفارقة صارخة، إنّ ما يُصمِّم عليه من المُفترَض أنّه صِدام قِوى غير قابلة للمُمصلحة تُعرَف باسم المأساة.

زيادة على ذلك، برضوخه لقَدَرِه، يكشف البطلُ عن أنَّ هذه القدرة تعملُ داخله، مستقرّة كما هو الحال في منبع قراره الحرّ. هناك ضرورة داخليّة بشأن الشغف بالحريّة، حيث يتَّضِح أنَّ القَدَر والحريّة هما شيء واحد. ثم إنَّ الحريّة لا تُصبح واعية لذاتها إلا باختبار تمرُّد العالم، ومقاومتها العنيدة لمشاريعه، حيث إنَّ الحريّة والقَدَر، بهذا المعنى، أيضاً، تربطهما صِلة وثيقة. فالحرية من دون مقاومة سوف تنفجر داخلياً. إذن بالكشف عن عَظَمَة البطل، تُمجِّدُ المأساة أيضاً القانون الذي رضخ له طوعاً. وفي ختام مسرحية شيلر «*اللصوص*»، يسلِّمُ المجرم كارل مور نفسه للقوانين التي خرقها لكي «يفضح مناعة جلالها أمام البشرية

1- انظر كتاب بيتر شوندي، «***On Textual Understanding and Other Essays***» (مانشستر، 1986) الصفحات من 43 إلى 55.

جمعاء». لقد استُعيدَ النظام الأخلاقيّ بالتضحية المأساويّة. وهكذا تبعثُ المسرحيّة مُقدَّماً رسالة مفيدة إلى الثوّار الفرنسيّين. ينبغي التوكيد على الحريّة ولكن فقط بطريقة تتلاءم مع القانون والنظام، والمسرحية هي مِثال نموذجيّ لهذه المُفارقة. إنَّ الحريّة المأساويّة هي الجوهر الحقيقيّ للحريّة السياسيّة.

إنَّ مُشاهدي ذلك الحَدَث تثقّفوا وتطهّروا أيضاً. إنّهم يُغادرون المسرح مع إحساس أشدّ حِدَّة بهشاشة الحياة، ولكن أيضاً مع إحساس أقوى بقيمتها. ومن أجل إبادة الأشياء المخلوقة، وليس الإنسان نفسه فقط، يجب إظهارها هشّة وعابرة، وهكذا بالمُقابل نُثني على الأبديّ. وبتمزيق الإنسانيّة، نشهد لحظة تجلّي المُطلَق. ويمكن للإنسانيّة أنْ تصل إلى أقرب مسافة من هذه الوضعيّة السامية بالاعتراف بمحدوديّتها الخاصة، وهو اعتراف يتحقَّق بقرار الموت. وكما يقول فريدريش شليغل:

«إنَّ المعنى المُستتر للتضحية هو إبادة المحدود لأنّه محدود. ومن أجل إظهار أنَّ هذا هو تبريرها الوحيد، ينبغي على المرء أنْ يضحّي بالأكثر نبلاً وجمالاً؛ ولكن على وجه الخصوص بالإنسان، زهرة الأرض... وهكذا يستطيع الإنسان أنْ يُضحّي فقط بنفسه... ووسط حماسة الإبادة، يتمُّ إدراك معنى الخلق القُدسيّ للمرة الأولى. وفقط وسط الموت تنفجر صاعقة الحياة الأبديّة»[1].

يقول يوجين أونيل «إنَّ ما أسعى إليه هو الحصول على مُشاهدين يُغادرون المسرح مع إحساس مُنتشٍ من مشاهدة شخصٍ على خشبة المسرح يواجه الحياة، يُقاتل الظروف الأبديّة، ولا ينتصر، ولكن تكون هزيمته حتمية ربما. إنَّ الحياة الفرديّة جُعِلَتْ ذات مغزى بالكفاح فقط»[2]. إنّها جماليّة عصرٍ تشيع فيه الهزيمة أكثر من الانتصار، لكنّه

1- من كتاب فريدريش شليغل، «***Lucinda and the Fragments***» (مينيابوليس، مينيسوتا، 1972)

2- اقتُطِفَ في كتاب ريموند وليمز، «***Modern Tragedy***» (لندن، 1966) صفحة 423.

يرفض مع ذلك أنْ يتخلّى عن حسّ بالإيجابيّة. وبالتطابُق مع البطل، يستطيع المُشاهدون أنْ يتعرَّفوا على مباهج إيذاء النفس بالتمزُّق إرباً، بنقل فنائيّتهم إلى كاهله، لكنّهم في الوقت نفسه يستطيعون أنْ ينتشوا بالمتعة الساديّة بالنجاة دونه، وبهذا يستغرقون في وهم ممتع من الخلود. الآن يمكن لحياتهم أنْ تقتات على حياته لبعض الوقت، إلى أنْ تُقدَّم أُضحية جديدة. وهكذا تشهد المأساة على حقيقة أنّه وسط موتٍ ما نكون في الحياة. ثم، بصياغة الموت وتجميله، يُعلِن الفن المأساويّ عن وجود ممرّ يتجاوزه. وشكله الفنّي بحدّ ذاته هو نوع من الثيودايسي[1] theodicy، يُصوّر انتصاراً رمزيّاً على رعب المُحتوى. وبالمقارنة، يحتجّ ثيودور أدورنو على استخدام الصياغة الجماليّة من أجل العثور على مغزى ما للرعب الإنسانيّ. وحسب رأيه، هناك شيء يُطرَح من تلك المُعاناة، وبالتالي يُظلَم الضحايا.

لقد حدَّدنا تواً أيديولوجيّة أنَّ المأساة، التي نجدها أيضاً في أعمال شيلينغ، وهولدرلن وشليغل، تستمدّ دلالتها، من بين أشياء أخرى، من التفسير المُبتهج للصَّلب. إنّها وِجهة نظر وهي مُعرّضة لخطر تمجيد الموت، وتضخيم الإرادة وجعل البطل المأساوي مِثاليّاً. ومُعرّضة أيضاً لخطر الحصول على تساميها بسهولة، من دون أنْ تضع في حسبانها كلفتها بالصعوبة الإنسانيّة. إنَّ المعنى الجماليّ للمأساة يُفلت من الحسّ اليوميّ. وفريدريك نيتشه يخرج بنسخة أشدّ عناداً من الحس المأساوي المُنتصِر. وبالنسبة إلى النسخة المأساويّة الأصيلة، «الحياة ذاتها، بخصبها الأبديّ وظهورها المُتكرِّر، تخلقُ تعذيباً، ودماراً، وإرادة الفناء»، ولذلك ينبغي التوكيد عليها كلها وبحيويّة. ويُعلنُ نيتشه: «إنَّ الرجل المأساويّ يؤكِّد حتى على أقسى مُعاناة: إنّه قويّ، وثريّ بقدرٍ كافٍ، وقادر على

1- الثيودايسي: فرع من اللاهوت المسيحيّ يُدافع عن صِفات الله في وجه الصفات الجسدية والشر.

التأليه ليفعل ذلك»[1]. وديونيسيوس، إله المأساة، يدلّ على *jouissance* (الاستمتاع) الصِرف، والمباهج القذرة لدافع الموت، والنعيم المنبثق من الألم البدائي، المبهِج. وهذه القوة المُدمِّرة بحيويّة تستحضرُ كوكبة من أشكال الحياة الفرديّة ومن ثم تُدمّرها، وهكذا تستعرضُ خلودها السامي. إنَّ البطل المأساويّ هو مخلوقٌ ضخم، وبمروره من الأعماق السحيقة للديونيسي يبقى هادئاً وساكناً. وهو نفسه يستمدّ متعة همجيّة من دماره الخاصّ. والتأمُّل في الثمن الذي تطلبه تلك النشوة من الألم سوف يعني الاستسلام لتعازي التعاطُف المُنحطّة. وجرعة قويّة من المأساة هي الأمل الوحيد بالنسبة إلى عصر سقراطيّ خسيس.

إنَّ هذه النظريّة عن المأساة تضع بكل وضوح المسيحيّة نُصب عينيها. وبالنسبة إلى نيتشه، تُختزَل إلى مسألة ديونيسوس في مقابل المصلوب. إنَّ فكرة «الله على الصليب» تجد متعةً بالغة في المعاناة بالنسبة إلى معظم الأسباب المَرَضيّة، الخسيسة. والأخلاق المسيحيّة، بشعائرها السقيمة حول نكران الذات، والتي تمثّل ثقافة دافع الموت الصِرف، رُفِعَتْ إلى مرتبة الأخلاق. يقول «إنَّ الشخص الفاضل، الإيثاريّ، والمُضحّي بذاته... لم ينشأ بأي حال من روح الإيثار!»[2]. وفي كتابه *The Twilight of the Idols*، يتكلّم بمرارة عن فلسفة كانط الأخلاقيّة بوصفها «تضحية تُقدَّم لإله التجريد»[3]. ولكن، بعبارة أخرى، إنَّ نيتشه لا ينفر أبداً من فكرة التضحية. الأمر ببساطة هو أنها بالنسبة إليه لا تعني أنَّ على المرء أنْ ينكسر لكي يُعاد تركيبه من جديد، بل على الآخرين أنْ ينكسروا لكي يزدهر هو. إنَّ العديد من الأنواع الأقل قيمة يجب أنْ تُقمَع، وتُستَغَلّ وحتى أنْ تُباد لكي يزدهر الـ *Obermensch* (الإنسان الأرقى). على المرء أنْ يحصد المتعة من مصائب الآخرين بدل أنْ

1- فريدريك نيتشه، «The Will to Power» (نيويورك، 1967) صفحة 543.

2- فريدريك نيتشه، من كتاب، «***The Joyful Wisdom***» (لندن، 1910) صفحة 60.

3 مع كتاب «***The Twilight of the Idols***» «***The Anti-Christ***» (لندن، 1990) صفحة 134.

يسمح لنفسه بالإصابة بعدوى فيروس الشفقة البغيض. والإنسانيّة كما نعرفها هي نِتاج عمليّة تضحية شاقّة، نتاج انتهاك للذات وصلب للذات بيديها الجبانتين، المازوشيّتين، الشاعرتين بالذنب؛ لكنَّ هذا الموت الحيّ سوف يُشكّل أساس عمل من أجل الارتقاء السامي لحياة متفوّقة في المستقبل. إنَّ الإنسان كما نعرفه، العالق في دوامة شريرة من الرغبة، والخطيئة، والشعور بالذنب واحتقار الذات، سوف يُمدَّد على المذبح لكي تظهر سلالة أرقى. والمرض الرهيب الذي خرَّبَ النوع الإنسانيّ - الأخلاق - سوف يُصيب في نهاية المطاف الغايات الداعمة للحياة. إنَّ هذا التاريخ الرهيب كلّه، الذي ينضبط فيه الإنسان، ويصبح جباناً، ويُخصى روحيّاً، ويُختزَل إلى مواطنٍ أحمق، جبان، يُعذّب نفسه، هو في رأي نيتشه الشرط الأساسيّ لمجيء الـ *Ubermensch*، الذي سيتحرَّر من سجن منزل الأخلاق ويسنّ قيمَه الخاصّة باحتقار فخم للـ *canaille* (المنحطّين). وسوف تُبرّر التضحية بإيداعها ذمّة التاريخ؛ لكنّها أيضاً تحتاج إلى أنْ تُخلَّد في الحاضِر بالتخلُّص من المرضى، والضعفاء، والمنحطّين، باسم تقدُّم النوع. وإذا أُريدَ للمسيحيّة أنْ تُلعَن، يقول نيتشه في *The Will to Power*، فذلك، من بين أسباب أخرى، بسبب طلبها العاطفيّ بألّا يُضحّى بأي فرد من أجل الإنسانيّة ككل. رأيه الخاص هو أنَّ الإحسان الحقيقيّ يتطلَّب ممارسة كبتٍ وحشيّ، تشنُّ عليه النزعة الإنسانيّة الزائفة للإيمان المسيحيّ احتجاجها الورِع. في الحقيقة، يمكن للتقدُّم أنْ يُقاس بدرجة التضحية التي يستلزمها. إذا أُريدَ رفض الثورة الفرنسيّة ونتيجتها الديموقراطيّة-المُساواتيّة باشمئزاز، فذلك يعود جزئياً إلى أنّه ليس ممكناً تقديم التضحيات إذا كان المواطنون كلهم متساوين.

على النقيض من هذه النسخة الاجتماعيّة-الداروينيّة، يستنكر نيتشه ما يرى أنّه احتقارُ الذات المُتذلّل للنسخة المسيحيّة، الانبطاح الذي هو في الحقيقة *ressentiment* (احتقارٌ) مُقنَّع ببراعة، لكنَّ نيتشه يواجَه بالادّعاء بأنَّ الصَّلب قد أنهى تقديم الأضاحي. وفي رأيه، يمثّل الصَّلب المشهد

الغريب للدائن نفسه وهو يتقدَّم في نهاية المطاف لكي يُخلِّص الإنسانيّة من ديونها[1]. وإذا كان الصليب يجعل من شعائر التضحية شيئاً تافهاً، فذلك لأنَّ العليّ القدير يشترك في أحد أشدّ الإنجازات كليّة الوجود بفخامة لم تتحقّق من قبل، موصِلاً كامل الأمور الفظيعة المتعلّقة بالإثم، والذنب، والعِقاب والاستمتاع الفاسق، إلى الاكتمال الأسمى بتولّي أمر المِلكيّة الشخصيّة نيابة عنه. وبأسلوب المُعالَجة المثليّة[2]، سوف تُقتَل التضحية بجرعة قاتلة من دوائها نفسه. لقد أُبطِلَتْ لأنَّ الله قويٌ بما يكفي للقيام بذلك الإنجاز، وليس لأنَّ حبّه ورحمته جعلاه وافراً.

قد أخطأ نيتشه في اعتقاده أنَّ المسيحيّة تجد قيمة في المعاناة. على العكس، فيسوع لم ينصح المرضى والمُعاقين المتجمهرين حوله بالتصالح مع محنهم. بدل ذلك، وانسجاماً مع الأسطورة في زمنه، يبدو أنّه يعتبر تلك المِحَن من أعمال الشيطان. وفي نوبة من الرعب قُبيل إلقاء القبض عليه، قام هو نفسه بالصلاة لكي يتحرَّر من عذابه وموته الوشيكَين. فإذا كان لابد من العذاب والموت، كما في حالة الشهيد، فإنَّ درس المأساة هو أنَّ قبول المحتوم، بعيش حرماننا الذاتيّ بحيويّة حتى النهاية، يمكن أنْ يُشكّل أساساً من أجل إرساء حياة جديدة. وقبولنا تعرّينا الذاتي الذي فُرِضَ علينا يعني أنْ ننتهز الفرصة ونحوّله بدل ذلك إلى حرمان أنفسنا من الحب. وقد حوَّلَ يسوع قَدَرَه إلى قراره فقط بهذا المعنى، على هيئة البطل المأساوي الكلاسيكي. وكما تقول ميري دوغلاس «عندما يقوم شخصٌ ما بقبول رموز الموت، أو الموت نفسه بكل حرية... يجب توقُّع أنْ يتلو ذلك فيض عظيم من الطاقة الخيِّرة»[3].

1- إر نست بلوخ يُعلّق قائلاً إنَّ لغة الفِدية، والدين والمَدين، التي تُستخدَم في الكلام عن الصَّلبِ، تنتمي إلى «القانون الشيطانيّ» (في كتاب «***The Principle of Hope***»، كمبريدج، ماساتشوستس، 1995، المجلد 3، صفحة 1266).

2- المعالجة المثليّة: في الطب، هي إعطاء المريض جرعات صغيرة من دواءٍ لو أُعطيَ لشخصٍ سليم عنده مثل أعراض المرض المُعالَج لقتله. - المترجم.

3- ميري دوغلاس، في كتاب «***Purity and Danger***» (لندن ونيويورك، 1966) صفحة

ولكن يجب أنْ يكون هذا مُفضَّلاً، إذا لم يُطلَب من المرء أنْ يُبدي مثل هذه الشجاعة الأخلاقيّة الكريهة جداً في المقام الأول. وكون ذلك ضرورياً بحدّ ذاته قضيّة مأساويّة، وليس فرصة وهبتها السماء لكي يُقدِّم المزيد من استعراض العضلات.

قد يكون يسوع بطلاً مأساوياً، لكنّه لم يُرسَم كبطل. وهتافه اليائس وهو على الصليب، «إلهي، إلهي، لِمَ خذلتني؟» يفرِض وجود الآخر فقط لكي يستجوبه بحزن أو باتّهام. قد يبدو أنَّ في رفضه الفظ أنْ يتدخّل، اعترفَ هذا الخالق النائي بقسوة ببطلانه الحقيقيّ، وبفعله هذا حرَم مهمَّة يسوع من النهاية المُنتصِرة. والتضحية التي تقليدياً تُثني على سلطة الله، تبدو في هذا المِثال أنّها تشهد على عقمه أو على لامبالاته. وكما يقول يورغن مولتمان، إنَّ نواح يسوع (في الحقيقة أنه مُقتَطَف من أحد المزامير الذي يُشبه مسيرة حياته ينتهي بنبرة صوت أكثر إيجابيّة) هو من بين أشياء أخرى مناشدة الأب ألّا يجلب الخزي على نفسه، ويشهد بصَمْتِهِ المُبهَم على بطلانه[1]. سوف يبدو أنّه ليس هناك ما يدعم عمل يسوع عند الآخر الكبير، مع صمت السماء المشؤوم. ويبدو أنَّ إخلاصه المُحبّ لأبيه يتلاءم مع عدم التجاوب المُطبِق. وككل الأعمال الأصيلة الدالّة على الإيمان، يجب أنْ يكون استسلامه بلا أساسٍ راسخ. ولكن إذا كان بلا أساس، فهو أيضاً كذلك بمعنى أنَّ الأب الذي يُساند هذا الاستسلام هو هوّة سحيقة غامضة من الحب وليس ضماناً ميتافيزيقيّاً صلباً. إنَّ الأب نفسه يكمن في منبع إيمان يسوع، كهدف وسبب رغبته، وبهذا المعنى هو لم يُخذَل. على العكس، إنَّ الله حاضرٌ في هذا المشهد بوصفه القوة التي تمكِّن يسوع من التخلّي عن نفسه.

في الحقيقة أنَّ الأب يستجيب لابنه – ليس كصوت صادر من

.179

1- انظر كتاب يورغن مولتمان، «*The Crucified God*» (مينيابوليس، مينيسوتا، 1993) الصفحات 150-153.

السماء، بل بإحيائه من بين الموتى في تحدٍ مُثير للاشمئزاز لِقوى هذا العالم. وهكذا، يظهر الله في لغز جريمة القتل هذه بوصفه الآخر في عبارة *Nom du Pere* (اسم الأب)[1] – كشكلٍ من التسامي متضامن مع الفشل والعجز؛ وبالتالي يتمرَّد على القانون المتعامل مع الموت الذي جلب ابنه إلى هذا الممر. وكما يقول ج. ك تشسترتن، «إنَّ الإنسان الطيب العاجز هو أمرٌ نعرفه أصلاً، أما أنْ يعجز الله فهو فخر لكل المتمرّدين إلى الأبد»[2]. وبذلك خُلِعَ رب اليهود كذات عليا متسامية أو قيِّم على النظام الرمزيّ عن عرشه. والقوة التي آزرت عمل يسوع في وهب الذات هي العدو المتحالِف للقِوى التي حكمتْ عليه بالموت، وليس ضمانها الرمزيّ أو المؤشِّر الأكبر. إنَّ غفران رب اليهود، الذي يتجاوز بالكامل فهم القانون، هو حسب ما يقول سي. ف. ي. مول «قبولٌ نهائيّ مُطلَق، متحمّس، متطرِّف وراديكاليّ، للموقف الرهيب (للإجرام الإنسانيّ) »[3]. والأب المُستبدّ في هذا العرض ليس الله بل الدولة الرومانيّة الاستبداديّة وحكامها. وما يُسمّيه يسوع أباه قد يكون هدفه عصيّاً على الفهم (لماذا يسمح بحدوث هذا الشيء الرهيب؟)، لكنّه أيضاً الرغبة في قلب وجوده، وهو جزء من معنى تسميته بابن الله؛ والاستسلام للرغبة التي تُشكِّل كيان المرء يعني أنْ يكون حرّاً.

إنَّ الأب ليس موضوع عنوان أو صورة. إنّه لا يُعرَف إلا من خلال موهبة الإيمان. والأيقونة الملموسة الوحيدة لهذا الإله هي الانهيار الشائن للجُمجمة، كما أنَّ الصورة الوحيدة الحقيقيّة للمستقبل هي فشل الحاضر.

1- هذا المفهوم ابتكره الفيلسوف الفرنسي جاك لاكان حين مزج بين جملتين لهما النُطق نفسه لكنّهما متضادتان في المعني: Nom du Pere و Non du Pere، ويبيّن من خلالهما دور الأب الرمزي. الأولى تدل على أعمال الله الشرعيّة والمُحرَّمة، وتدل الثانية على أنَّ الذين يؤمنون وهم مُغمضو الأعين يرتكبون أخطاء أكثر من غيرهم. – المترجم.

2- ج. ك تشسترتن، «***The Man Who Was Thursday***» (هارموندسوورث، 1986) صفحة 183.

3- مول، «Sacrifice of Christ»، صفحة 28.

وولاء يسوعٍ لحثالة الأرض، بالإضافة إلى اختزاله إلى لحمٍ ميّت على الصليب يُقلّل من الأوهام الانتقاليّة للّذين يرون في الأب *sujet suppose savoir* (الموضوع الذي يجب معرفته). ربما لمسة غير لائقة، وصمت الله على جبل الجُمجمة يمكن مُقارنته بصمت المُحلِّل النفسيّ الذي يرفض القيام بدور **الآخر الكبير** أو الضامن المتسامي. وهذا الرفض للكلمة المواسية – ولأيّ بلاغة حول العودة إلى السابق أو وعد رحب بنيل الجنّة – هو الذي يُحطِّم كل أوهام الوفرة ويُعيد يسوع نقيّاً إلى إيمانه. وبقبول انعدام وجود الآخر الكبير، جاعلاً من موت هذه الصورة الشيطانيّة لله موته هو، ينتحل الموضوعُ فراغَه الخاص، مُتقبّلاً حقيقة أنَّ هويّته لا تقوم إلا على أساس إخلاصه المُحبّ لا أكثر. وهذا الفراغ هو الذي «يؤخذ بمعناه الحرفيّ» بموته. وكما يقول إريك سانتْنر «إذن علينا أنْ نقول إنَّ هذا الحيوان الإنساني المُدجَّن مُعرَّض لقوة الحقيقة فقط لأنَّ حيوانيته أو حيوانيّتها أو كونه مخلوقاً قد ارتقى بتأثيرِ لقاءٍ مع الفراغ مُفعمٍ بالقلق»[1].

يتبع سلافوي جيجيك جاك لاكان في اعتبارِ التضحية مُحاولةً لسدّ النقص المُفزِع **للآخر**، الذي يتنصّل من نقصانه لكي يؤازر الوهم عنه بأنّه كُلّي الوجود ومُنسجم مع ذاته[2]. إنَّ هذا التقديس الأعمى، أو وهم الامتلاء، هو أساس ممارسة الوثنيّة. ولا ينبغي قبول فقدان الله أو خصيه رمزيّاً. ولا يمكن بسهولة قبول إله يُقدِّمُ نفسه كلحمٍ ودم يُعانيان، وبالتالي من المُرجَّح أنْ يولِّد كونه مألوفاً الاحتقارَ. والإحساس بالحرج من هشاشة الله المُثيرة للشفقة هو حافز رئيس في روايات غراهام غرين. وإذا كان لابد من أنْ يكون لنا إله، فعلينا حتماً أنْ نؤثر النوع الذي يجعلنا نستمتع بكوننا طاهرين. ولا معنى في أنْ نستقرّ على إله ضعيف، منفتح الذهن بصورة ميئوس منها ودائماً متردِّد. وعليه ينبغي وضع قِناع على ضعف الرب

1- إريك سانتنر، «Miracles Happen»، في كتاب س.. تشيشك، و. سانتنر و ك. راينهارت (مُحرّرون)، «The Neighbour: Three Inquiries in Political Theo;ogy» (شيكاغو، إلينويز، 2005) صفحة 120.

2- انظر كتاب تشيشك وغونجيفيتش، «God in Pain»، الصفحتين 55 -56.

اليهودي المفرِط، وعلى حبّه اللامحدود ورحمته، يمثّل صورته كأبٍ مُتكبِّر وسلطة مُهيمنة. حينئذٍ يستطيع أنْ يظهر كخصم ومُتَّهِم (وهذا معنى الكلمة العبريّة «شيطان») يُخفِّفُ عنا شعورنا بالذنب بمعاقبة آثامنا، وفي أثناء ذلك يمنحنا المتعة الفاسقة بإماتة شهواتنا. ورفض مثل هذه الوثنيّة يعني أنْ ندّعي مع لاكان أنَّ **الآخر الكبير** زائف. على الأقلّ في استطاعة المُلحدين والمؤمنين أنْ يوافقوا على هذا. إنَّ الله ليس مخلوقاً ذا قوة هائلة، وهذا هو السبب في عدم استطاعته أنْ يكون عذب الكلام أو معسول الكلام، والسبب في أنَّ التضحية بالتالي ضحلة القيمة. لأنَّ رب اليهود يظهر على الصليب كصديقٍ، وعشيق وضحيّة رفيق، والصورة التي تمثّله كجائع إلى الاسترضاء مقلوبة، ومعها ضرورة إلغاء الشعيرة. لا حاجة إلى ذبح الحيوانات باسم قوة روحيّة عُليا، بما أنَّ الله نفسه حيوان. إذا كان الكتاب المقدَّس العبري يوصي بالوثنيّة، فذلك لأنَّ الصورة الوحيدة لرب اليهود هي للّحم والدم الإنسانيين. وتعاطفه الجسديّ مع الشبيهين به هو الذي يُهشِّم صورته كحاكم مُطلَق متعجرف يجب استرضاؤه. وحالما يرى المرء في قدوم الابن قدوم الأب، يُفسِح القانون المجال للغفران وتبدو التضحية بلا معنى. إنها الأعماقُ السحيقةُ للموضوع الإنسانيّ، وعدمٌ يرفض كل تصوير، بحيث يلوح انعدام وجود الإله.

يقول جيجيك عن العبور من المأساة إلى الملهاة إنه كعبورٍ من وضعٍ تكون فيه الهويّة مضمونة من قِبَل دالٍ كبير – وهو شكلٌ من السلطة التي تُضفي معنى وتماسُكاً على الحياة، لكنَّ المرء يفشل بصورة مأساوية في التساوي معها – إلى ظرفٍ يفتقر إلى هذا الدعم. بدل ذلك، في انتقال الموضوع الهزليّ من السامي إلى السخيف، يؤازرُ هذا الموضوع تطابُقه مع الـ *objet petit a* (الشيء الصغير الذي[1]) بعبارة زائدة، أو بأثر جرح

1- في نظرية التحليل النفسي عند جاك لاكان، يعتبر أنّه ينبغي الإشارة إلى الرغبة بالرمز، objet petit a وعندم التصريح بها. – المترجم.

أو بقطعة صغيرة من **الحقيقيّ** تُفسدُ كل تطابُق رمزيّ[1]. ويسوع نفسه هو شيء تافه أو بقايا قذارة أثبتَ النظام الرمزيّ أنّه عاجز عن التكيُّف معه وبالتالي يرفضه كأنه قمامة، لكنَّ اعتراضه نفسه يكشف عن ثغرات النظام وحدوده. وبفعله ذلك، يكشفُ أيضاً عن إمكانيّة وجود تدبير جديد، كالعبور الثوريّ من القديم إلى الحديث يُغيِّر إحداثيات النظام الرمزيّ السائد. وقد يقول قائل عن يسوع المصلوب إنه بذلك الأسلوب «المأساويّ» يعيش وِفق متطلبات **الأب** أو **الدال الكبير** بالضبط بفشله «الهزليّ»، بما أنَّ هذا، وليس البطولة المأساويّة، هو المطلوب منه. وبفشله في بلوغ النُبل المأساويّ يُصبح كفؤاً لرغبه الأب. بدل ذلك، يُصبح عدماً، حالةً يتوافق فيها الأرقى والأدنى. وما يُفلِتُ من النظام الرمزيّ هو التافه إلى درجة لا يمكن تمثيله هناك، ولكنه أيضاً الشديد السموّ. ولا يمكن ليسوع أنْ يُصبح دلالة أصيلة على الإله إلا باختزاله إلى العدم. ولا يمكنه أنْ ينتحل دور ابن الله بصورة تامة إلا بسلخ جلده وتشويهه. والنكتة السقيمة الدائرة عن الإنجيل المسيحي تقول «أتريد أنْ تكون كالإله؟ تقصد أتريد حقاً أنْ تُصلَب؟».

وعلى غرار كل عملاء الفعل الثوريّ، على يسوع أنْ يخضع لتعرية ذاتيّة راديكاليّة بوصفه موضوعاً. ومواضيع المعموديّة تخضع لحرمان ذاتي مُشابه بشكلٍ رمزيّ، وتتعرَّض لصدمة حافز الموت عبر شعيرة الغطس، وبذلك تتمكّن من تحويل هذه السلبيّة الراديكاليّة إلى خلقٍ جديد. إنَّ يسوع يتكلَّم عن موته على أنّه تعميده. وعبر هذا اللقاء مع الـ *thanatoa* (الموت) فقط، عند الحدّ الأقصى للتجربة، يمكن لحدث موت أنْ يبدأ، موت يتضمَّن إفراغ وإعادة تسمية خطيرين لموضوع عمليّة العبور الخطرة هذه. والآن يمكن باستعادة المشهد أنْ نُدرِك أنَّ يسوع، كرجل يقِظ بشكلٍ ملحوظ لكل الألقاب والأسماء، كدلالة فارغة ترفض

1- انظر كتاب سلوفاي جيجيك، «***The Ticklish Subject***» (لندن، 1999) صفحة 161، وكتاب «***The Fragile Absolute***» (لندن، 2000) الفصل الرابع.

كل تجريم أو محاولات *bien-pensant* (تفكير سديد) لوضع اسم عليه، هو المسيح. وبالنسبة إلى تلامذته، تكون كل مرتبة، أو تمييز أو هوية قد تلاشتْ. واستعادة مشهد الصليب يعني رفض المرء مكانه المُقدَّر له في النظام الرمزيّ كإجابة على **الحقيقيّ** الذي يقطعه كما السيف[1]. ويسوع جاء لكي يُفرِّق بين أفراد العائلة الواحدة باسم مهمّته. والتمييز الهامّ الآن هو بين المُخلصين لكلمته، والذين هم بالتالي مُعرَّضون لخطر ذبحهم من قِبَل الدولة، وبين الذين يبقون مُستعبَدين لِقوى الظلام: المُستغلّون، والمُشرَّبون بالروح العسكريّة، وأساطين وسائل الإعلام، والساعون إلى جمع المال، وتجّار السُلطة، والأيديولوجيون ذوو اللسان المعسول وما إلى ذلك. وعمل **الحقيقيّ** المُحوِّل ينبع من ثغرات النظام الرمزيّ وانشقاقه، الذي يتميَّز قبل أيّ شيء بالـ*anawim* (الفقراء والمساكين) أو المحرومين الذين اختار يسوع معهم مصيره. وعندما يقول بولس عن أتباع المسيح إنّهم حثالة الأرض ونفايتها، فهذا ما يجول في خاطره. وبما أنّه هو نفسه من الـ*anawim*، مُشّرد، وتائه، بلا ممتلكات، أو شريك أو مهنة، فإنَّ يسوع يُجسّد بأسلوب حياته فراغ **الحقيقيّ** بوصفه جوهر الرمزيّ.

قد يقول قائل عن يسوع، ما يقوله ديريدا عن إبراهيم، إنّه «بعد أنْ شجب الربح، من دون أنْ يتوقَّع استجابة أو مكافأة، لا يتوقَّع أيّ شيء يمكن أنْ *يُعاد* إليه... [إنّه] يرى أنَّ الله يُعيد إليه، في لحظة الإنكار المُطلَق، الشيء نفسه الذي قرَّرَ، في اللحظة نفسها، أنْ يُضحّي به»[2]. ويقول هربرت ماكيب إنَّ يسوع، إكراماً لإخوته من الرجال والنساء، «قبِلَ الفشل الذريع، الموت والصَّلب وترك كل شيء لإرادة الأب»[3].

1- انظر كتاب ألان باديو، «Saint Paul: The Foundations of Universalism» (ستانفورد، كاليفورنيا، 2003) صفحة 71.

2- جاك ديريدا، «***The Gift of Death***» (شيكاغو ولندن، 1996) الصفحتان 96-97. ومن أجل سرد واسع وشامل لدعوة إبراهيم إلى التضحية بولده إسحق، انظر كتاب لاري باويل ووليم ر. سيلف، «***The Holly Murder***» (لانهام، ميريلاند، 2007).

3- هربرت ماكيب، «Hope»، OP» (لندن، 1987) صفحة 4.

وكما يُعلّق جان-لوك ماريون حول الفنّان، «إنّه يمنح نفسه، أولاً، من دون أنْ يعلم مُقدّماً ما إذا كان يخسر نفسه أو يُنقذها»[1]. ويُشير كيير كغارد في كتابه *The Sickness Unto Death*، إلى أنَّ «التناقُض هنا هو أنَّه باللغة الإنسانيّة التفكُّك أمرٌ مؤكَّد ومع ذلك ما زال هناك أمل». وفي كتاب *Fear and Trembling* يقول «إنَّ البطل المأساويّ يتخلّى عن اليقين من أجل المزيد من اليقين»[2]، وبالمقابل، لا يشعر ما يُسمّيه فارس الموت بمثل ذلك الأساس الصلب تحت قدميه. وكما حدث لإبراهيم طُلِبَ منه أنْ يُضحّي بابنه، يقفُ وحيداً ومحروماً، مُثقلاً بإيمانٍ يمكن بعبارة عقلانيّة أنْ يبدو مُهيناً وسخيفاً. فقط إذا عيشَتْ تجربة الصليب بإذعانٍ مأساويّ بوصفها نهائيّة ومطلَقَة يمكن ألّا تكون هذه أو تلك. وفقط بعيش المرء موتَه حتى الزُبى، بدل أنْ يتعامل معه على أنّه منطلق نحو الأبديّة، يمكن السموّ به. وليس من الحِكمة التحدُّث عن التضحية كرفضٍ لحقيقة الموت[3]. ويقول إرنست بلوخ عن الشهيد الشيوعي إنّ «جمعته الحزينة لا يُخفِّف من وطأتها أو يلغيها يوم أحد الفصح الذي سوف يعود فيه شخصيّاً إلى الحياة»[4]. ولكن هذا لا يصحّ على يسوع الذي تستمر ندوب تعذيبه وموته التي تظهر على جسده العائد إلى الحياة.

إنَّ هذه ليستْ وجهة نظر شليغل أو نيتشه. إنَّ المأساة بالنسبة إليهما تتحرّك في عالمٍ بعيد عن اغتصاب الأطفال أو انهيار منجم الفحم. على العكس، إنّه يُمثّل نوعاً من الدفاع الدنيوي عن الله. فإذا رضخنا بإذعانٍ لآلامنا، فذلك لا يحدث إلا في اللحظة نفسها التي نرتفع إلى ذُرى

1- جان-لوك ماريون، «***The Crossing of the Visible***» (ستانفورد كاليفورنيا، 2004) صفحة 54.

2- سورين كييركغارد، «***Fear and Trembling***»، و«***Repetition***» (برينستون، نيو جرزي، 1983) صفحة 60.

3- هذا ما قاله غافين فلود في «Mezaros and Zachhuber» (مُحرّر)، في كتاب «***Sacrifice and Modem Thought***» صفحة 128.

4- إرنست بلوخ، «***Principle of Hope***» (كمبريدج، ماساتشوستس، 1995)، المجلد الثالث، صفحة 1172.

المجد. إنَّ الدمار شيء مُبهِج وليس كارثيّاً. ولا يمكن أنْ تكون هناك أيّ خسارة حقيقيّة في هذه الرؤيا المتضخّمة باستمرار. إنَّ ديونيسوس في مقابل المصلوب يمثّل نزاعاً بين نسختين مُختلفتين من المأساة، وما يتّسم بالأهميّة المُطلقة هو حقيقة البلوى الإنسانيّة. إنَّ الذين يُصلَبون يتعاملون مع ألمهم بجديّة أكبر من الآلهة التي تعتبر تمزيق الأوصال مسألة تتعلّق بتوكيد صافٍ على الـذات. وأسطورة هبوط المسيح إلى الجحيم بعد صَلْبِهِ اختُرِعَتْ للقضاء على ذلك الانتصار الغرّ. إنّه استسلام للرعب وانعدام معنى دافع الموت. هنا، يدلّ الجحيم على تلاشي المعنى والقيمة وتحوّلهما إلى قهقهات من الضحك العدميّ، بالإضافة إلى صورة الإنسانيّة كقذارة. فإذا لم يستطع فعل خلاص يسوع أنْ يستقطب تلك القهقهة البذيئة، والأصوات الهزليّة والعواء الساخر الشيطانيّ، فلا قيمة له. إنَّ ما نسمعه في تلك القهقهة هو مما يُسمّيه جاك لاكان الـ *les non-dupes*، أو أولئك الموهومين باعتقادهم أنَّ كل معنى هو وهم. وهنا نستخدم عبارة من سلافوي جيجيك عن أنَّ على يسوع أنْ يقبل **الحقيقيّ** بكل لا معناه البهيمي – وهي حماقة تنشأ من مأزق وانفجار النظام الرمزيّ الذي يدلُّ عليه موته.

***

لابد من وجود قانون، طبعاً، ولكن ما دام هذا الأمر ضرورياً، هناك دائماً إمكانيّة لتحويله إلى صنم أو معبود، كما يرغب الخاضعون لذلك القانون في أنْ يكون، ويقعون في حبّ ساديّته الغاوية بصورة مَرَضيّة ويُطيعونه طاعة عمياء على أساس سلطته الرسميّة بدل أنْ يتوقوا إلى العدالة التي يُطالب بها. إنّه الفرق بين *agape* (الحبّ المسيحي) والـ*eros* (الحب الجنسيّ) – بين الذين يُمارسون عمل الخير الذي يُطالب به القانون المُركَّب وأولئك الذين تورّطوا جنسياً بجهوده في التعامُل مع الموت، من دون أنْ يعرفوا عنه أكثر من جانبه السفلي المتعالي والقاسي. وأنْ يرضى الإنسان باستعباد القانون يعني أنْ يجد

متعة بالغة في إيذاء النفس التي يُجبرنا القانون على أن نستمدّها من رضوخنا لسُلطته. إنَّ تكملة القانون أو فيضه البذيء يمكن تمييزه في الطريقة التي يحثّ بها على انتهاكه، لكنّه أيضاً يوجد في دعوته الغاوية إلى حبّه لذاته (لأنَّ القانون، قبل كل شيء، هو القانون) بسبب فعل إصداره أوامره الصارمة ذاته.

بينما القانون تتلاطمه أمواج الرغبة في أثناء حملته الحقود لإيصالنا إلى العدم، نرى، على العكس، أنَّه يمكن تحويل الرغبة نفسها إلى طقس وأداء آليّ، مُتمثّلة كل قوة القانون القسريّة، المجهولة. إذا كان فرويد يُسمّي هذه الحالة عُصاباً، فإنَّ بولس يُعطيها لقب إثم، ويعتبره نابعاً عن اللاوعي. إنّه يقول للرومان إنني عندما أرتكبُ الإثم «لا أفهم أفعالي الخاصة». إنَّ الموضوع الآثم هو موضوعٌ منفصل. أنْ تأثم يعني أنْ تُصبح مُشتّتاً ومُنقسماً، تُصبح لُغزاً لنفسك ذاتها، بينما تُخرِجُ القِوى الجامحة، التي تُعتبَر أنتَ بالنسبة إليها مجرد وظيفة عاجزة، أشدّ نواياك احتراماً عن مسارها. لأنَّ الاثم بهذا المعنى غير شخصيّ، فلا يمكن مقارنته إلا بقوةٍ (النعمة) تنبع أيضاً من تجاوز الموضوع، بما أنَّ السلوك العُصابيّ لا يمكن تغييره إرادياً بل بإجراء تغييرات تمتد عميقاً حتى اللاوعي. «اللحم» (sarx) هو الاسم الذي أسنده بولس إلى الدوافع غير الشخصيّة بصورة هائلة المُسمّاة بالإثم، كنقيضٍ للجسد (soma)، المُقدَّس في نظره. ربما أفضَل صورة يُرى بها الإثم هي كشكلٍ من الإدمان. إنّه يُبيِّن الجسد منفلتاً، ومنقسماً، وفريسة لنوباتٍ ذاتيّة عصبيّة عنيفة وحركاتٍ متكرّرة، ولرغباتٍ أضحت آليّة، وكليلة واستبداديّة. إنَّ الإثم هو شكل من الوعي الزائف يمنعنا من أنْ نعي رغبتنا الصحيحة، التي تمثّل بالنسبة إلى توما الإكويني (الذي يراه رغبة في الله) وإلى جاك لاكان (الذي يراه رغبة في **الحقيقيّ** وإليه) القانون الأساسيّ لكيان المرء.

إنَّ بولس يربط الإثم بالموت، على الرغم من أنَّ المرء قد يتكلَّم بشكلٍ مناسِب أكثر في هذا السياق عن حافز الموت. وحسب رأي

لاكان، إنَّ ما يمنعنا من قبول الموت ليس تمسّكنا بالحياة بقدر ما هو حافز أعمى، راسخ، للبقاء في وجودنا الذي يمكن أنْ يُسمَّى اللبيدو أو حافز الموت، والذي تُعتبَر إرادة شوبنهاور المُرعبة هي الصورة المُطلَقة له. إنَّ هذه المُحاكاة الساخرة المُروِّعة للخلود هي التي تحرمنا من القُدرة على الموت، والآثمون هم الذين يُقيمون في هذه المنطقة الواقعة على أعتاب الشعور والمُخصَّصة للأحياء الموتى بين الحياة والموت، غير قادرين على قبول آدميّتهم (وهذا هو شرط نيل الحياة الأبديّة في الإيمان المسيحيّ) وهكذا يُدانون بالعيش في موتٍ لا نهاية له. ولأنَّ دافع الموت يمثّل شكلاً من الخلود البديل، فإنه مُعادٍ للجسد - للمحليّ، للحسّيّ وللخاصّ، للعضويّ وللمُنتِج، للحب وللجنس - وينظر إليه بوصفه فقط كتلة كبيرة من اللحم المُعيق لتقدُّم إلحاحه المُجرَّد بقسوة، والعقيم، والإلزاميّ. وعندما تتّخذ هذه العداوة شكل رغبة في إلغاء الحسّيّ، والعُضويّ والفعّال بوصفه مُشيناً ومُهيناً بحدّ ذاته، يحقّ لنا أنْ نتحدّث عن الشر[1].

هذه ليست حالةً يستطيع القانون أنْ يُخلّصنا منها. على العكس، إنّها تصدِّق على انقسامنا الذاتي بتذكية نار احتقارنا لأنفسنا. والحقيقة أنَّ القانون، بمنعه أفعالاً معيَّنة، يسمح لرغبتنا أنْ تتركَّز بصورة منحرفة عليها. وهكذا يقع في تناقُض في الأداء. والقانون على غرار الأنا العليا، مصدر الضمير الأخلاقيّ، له جوانب لا تُقدَّر بثمن، ولا أقلّ من ذلك بما أنَّ ما يُعلِّمه جيد جودة لا لبس فيها. علينا ألّا نقتل، أو نختطف (وهذا ربما مصدر منع السرقة)، أو نسرق شركاءنا في الجنس من الآخرين وما إلى ذلك. لكنَّ القانون لا يستطيع أنْ يمنع هذه الممارسات من دون الإعلان عن إمكانيّة وجودها الدائم، وهكذا يُحرِّض الإهانات نفسها التي يُدينها. وبمعنى ما، هو منحرف حتى النخاع. وكالتحليل النفسي

1- تيري إيغلتُن، «On Evil» (نيو هافن ولندن، 2010) الفصل الثاني.

في رأي الهجّاء كارل كراوس[1]، هو جزء من المشكلة التي يُقدِّمُ حلًا لها. وعلى الرغم من أنَّه بريء بحد ذاته، فإنّه يُشبه الأب غير الكفؤ على الإطلاق الذي كل ما يستطيع فعله هو أنْ يدْعَكَ أنوفنا كلما ارتكبنا خطأً. فإذا كان في استطاعته أنْ يُعاقب على ارتكاب الإثم، فإنّه لا يستطيع أنْ يُقنعنا باللجوء إلى الفضيلة.

هذا لا يعني أنْ نُنكِر أنّه أداةٌ مفيدة للمبتدئ الأخلاقيّ، حتى وإنْ اتّضحَ أنّه سطحيّ بالنسبة إلى الذين بلغوا سن الرشد روحيّاً. إنَّ القانون هو سُلَّم يجب التخلُّص منه حالما نستخدمه. وفي رأي بولس، أولئك الذين يتلقّون الروح عبر الإيمان لا حاجة إليهم إلى كتابٍ مُقرَّر في الأخلاق، بما أنهم يُنفّذون بدافع الحب ما يتولّى الذين يستعبدهم القانون القيام به قسراً. ويُحلّ من الشعور بالذنب، ومن كراهية الذات ومن المتعة المازوشيّة التي تنشأ من التقصير في تلبية مطالب القانون المتغطرسة، وإلى هذا الحدّ هم أقلّ رضوخاً للموت *thanatos*. إنَّ الرضوخ للقانون على هيئة قربان محروق دائماً يتضمَّن المتعة السريّة لتمزيق الذات بالنيابة. وفي كتابه The Mimic Men يقول ف. س. نايبول «إننا لا ننتهك أي جسد بقدر ما ننتهك جسدنا. إننا نعرض أمامه انحراف القطّة التي دائماً تنكأ جراحها». وبدل إلغاء القانون، تحوِّل الروح أحرفه الميتة إلى طريقة حيويّة من الحياة. وما تمّت الإطاحة به بعملية إلغاء التناسُق تلك لم يكن محتوى القانون، الذي يستحق المديح، بل شكله – أي، القانون بوصفه التكرار الشيطانيّ لحافز الموت. وحقيقة أنَّه لا يعمل إلّا بإجبار الرجال والنساء بطعن أنفسهم بسكين هي أشدّ ما يجعل القانون ملعوناً بكل وضوح، كما ورد على لسان بولس عنه. ولهذا السبب، حالما يرضخ القانون للروح، فإنَّ كامل أداة التضحيّة القربانيّة

1- كارل كراوس (1874 – 1936): كاتب نمساويّ. هجّاء، وصحفي وكاتب مسرحي وشاعر. وجّه هجاءه إلى الصحافة، والثقافة الألمانيّة والسياسة الألمانيّة والنمساويّة. أطلقَ عليه الكاتب النمساوي الآخر شتيفان تزفايغ لقب «سيد الهجاء السامّ». – المترجم.

يمكن الاستغناء عنها.

إنَّ الأمر بالحب شيءٌ مُجرّدٌ وغير شخصي بصورة قاسية كأي قانون. إنّه ليس تحت رحمة أشخاص، أو ثقافات، أو عواطف أو مناسبات معيَّنة. ومهما اعتبر هيغل، نحن لا نتحدّث عن استبدال القانون اليهوديّ بنقاء القلب الشخصيّ[1]. وحدها رغبةٌ مرّت من خلال الموت المجهول الهويّة تستطيع أنْ تتخيّل شكلاً بديلاً للمجهوليّة التي هي حب الغرباء. هذا فقط قد يُثبتْ أنّه مُعادِل لِقوى العدالة المجهولة على قدم المُساواة، التي مصادرها في مُعظمها مؤسّساتيّة وليست فرديّة. وعنف الجُمجمة هو مثالٌ جيّد على هذا. فلا يمكن القول إنَّ أيَّ شيء في هذا السيناريو المُشبَّع بالدماء مسؤولٌ عنه. إنَّ يسوع نفسه لم يسعَ إلى موته، وإنْ كان أيضاً لم يُقاومه. لقد كانت الطبقة اليهوديّة الحاكمة من دون أدنى شك مملوءة بالخوف بشكلٍ مفهوم من أنَّ يقدحَ ذلك المُبشِّر المحبوب بصورة مُخيفة حركة عصيان مُسلّح تُحطِّمُ كامل عنفوان السلطة الرومانيّة فوق رؤوس شعبها. وكان للحاكم الرومانيّ، بيلاطس البونطي، الذي برّأ كتّاب الإنجيل ساحته لغاياتهم السياسيّة الخاصّة، تاريخٌ من الفساد والوحشيّة إلى درجة أنّه أُعفيَ أخيراً من الخدمة الرومانيّة، لكنه كان يعتبر حتماً أنَّ من واجبه قمع الانشــــقاق.

***

تحين اللحظة المناسِبة في تطوّر فكرة التضحية عندما تعي الضحيَّةُ نفسُها وضعَها، وبفعلها هذا تنتحل تمثيلها للحدث. نحن الآن في سبيلنا إلى الانتقال من الماعز وحزم القمح إلى وعي البطل المأساويّ. والعمليّة التي ينبغي تحمّلها تُصبح مشروعاً ينبغي تنفيذه. والذين طُرِدوا يستطيعون الآن أنْ يُصبحوا إشارات للطبيعة الإجراميّة للوضع الراهن. وبانتحالهم لهذا المصير يمكن أنْ يُصبحوا حجر الزاوية لإعفاءٍ

1- غ. و. ف. هيغل، «*Early Theological Writings*» (فيلادلفيا، بنسلفانيا، 1971) صفحة 261.

جديد. إذن، نبدأ بضحيّة ضعيفة، ترتقي في مرحلة متقدِّمة من التطوّر إلى الإحساس بضعفها الخاص؛ ثم، تعتبِر أنَّ هذا الضعف هو حقيقة وضعها، وبفعلها هذا تستطيع أنْ تباشر الانتقال إلى السلطة. وعندما تُصبح مسألة وهب ذاتٍ طوعيّ، تنتقل مؤسّسة التضحية من الطبيعة إلى الثقافة، ومن الأسطورة إلى المأساة، ومن العبادة البدائيّة والطقس إلى عِلم الأخلاق والسياسة. بل يمكن الادّعاء أنّها تبشِّر بمستقبلها الخاص في هذا المجال. ويقول روبن لين فوكس إنَّ الإغريق القُدامى كانوا يرشّون الحيوان الأُضحية بالماء لكي يجعلوه يرتعش، وهي حركة كانت تدلّ على موافقتها على ذبحها[1]. ويقول كارلن بارتون «بالنسبة إلى الرومان القُدامى، كلما كان العمل طوعياً، كانت التضحية فعّالة أكثر»[2]. والجندي أو المُجالِد الذي يأخذ عهداً على نفسه أنْ يُعرِّض نفسه للذبح يبتهج في ذلك العمل، مقرِّراً «أنَّ المُحتقرين والمُهانين يُعتبَرون خطرين إلى أقصى حد»[3]. والذين يعيشون على حافة الموت ينبغي التعامُل معهم بحذر، وبخوف وبارتجاف.

قد تكون هناك أشياء كثيرة مقبولة للاهوتيين، لكنّها نادراً ما تكون معروفة لدى مُنظّري التضحية الدنيويين. على العكس، هناك إجماعٌ بينهم حول أنَّ العُرف هو بالدرجة الأولى عُرف مُحافِظ. وهناك حتماً استثناءات. وأحد مُنظّري التضحية القلائل بصورة صادمة الذين فهموا ذلك هو جورج باتاي، الذي يُعاملها كشكلٍ من التجريد من الشيئيّة، مُحرّرةً الأشياء من استخداماتها الاجتماعيّة الاعتياديّة على طريقة الفنان الطليعيّ من أجل معنى نظام جديد ثوريّ. هذه الأشياء تُصبح،

1- انظر روبن لين فوكس، «***Pagans and Christians***» (هارموندسوورث، 1989) صفحة 70.

2- كارلن بارتون، «Honor and Sacredness in the Roman and Christian Worlds»، في كتاب مارغريت كورماك (كمُحرر)، «***Sacrificing the Self***» (أكسفورد، 2002)، صفحة 30.

3- المرجع السابق، صفحة 29.

بعد تجريدها من وظائفها اليوميّة، أشكالاً من الإنفاق غير المشروط، والكامل وعديم الجدوى، وبذلك يُشكِّل تحدّياً للنفعيّة البورجوازيّة. إنَّ القُدسيّ يمثّل انتقاداً لعقلانيّة ذرائعيّة. والأشياء تُحوَّل من عالم العمل الكادح وتبادُل القيمة إلى المجال الحميميّ، والشخصيّ، والإباحيّ، والمُترَف والمجّانيّ، بحيث أنَّ طقس التضحية يُفعِّلُ من جديد الانتقال السياسيّ من مملكة الضرورة إلى عالم الحريّة. إنَّ التضحية تنتمي إلى «عالمِ من الكرَم العنيف وغير المحسوب»[1]، ويرى باتاي في إنجاز ذلك الطقسِ الفوري والكامل صدى للإشباع المؤجّل للإنتاجيّة الرأسماليّة. إنَّ الموت يُدمّر هويّة الأشياء الزائفة والسِلعيّة، وفي ضربة منتشية موجّهة للزمن يتمدَّد جوهر الأبديّة عارياً في قلب تلك الأشياء. وبما أنَّ الوجود الإنسانيّ الحقيقيّ أبديّ، فإنَ الموت هو الصورة الأشدّ ملاءمة له. وكما يقول باتاي «إنَّ الموت يكشف عن الحياة بكلِ وفرتها ويقضي على النظام الحقيقيّ»[2]. وكما في الفن المأساويّ، فإنَّ إلغاء المحدود يكشِفُ بالمُقارنة الحضور الكئيب للامحدود[3].

بالمقابل، بالنسبة إلى معظم المؤلفين، إنَّ الهدف من الطقس هو أبعد ما يكون عن التخريب. بدل ذلك، يهدفُ إلى استرضاء سلسلة من القِوى المُدمِّرة ضمناً؛ ودعم النظام الاجتماعيّ وتوحيده (ليس في وجه بعض التمزّق أو الانتقال المُضطرب)؛ والمُحافظة على بعض الاستمراريّة الثمينة مع أُصول القبيلة؛ وتجديد منابع الطاقة القُدسيّة التي تدعم الوجود الإنسانيّ وإعادة التوازن المُرهفين الإنسانيّة والكون. وإذا نُفِّذَتْ بورع، تستطيع التضحية أنْ تتفادى الكارثة بل وتمنع الكون من الانهيار. وهكذا، حسب قول أحد الفقهاء، إنها «الإيماءة المُطلقة التي من دونها سوف تزول

1- فريد بوتينغ وسكوت ويلسون (مُحرران)، «The Bataille Reader» (أوكسفورد، 1997) صفحة 210.

2- المصدر السابق، صفحة 212.

3- -انظر كتاب مايكل رريتشاردسن (مُحرّر)، «Georges Bataille: Essential Writings» (لندن، 1998)، صفحة 62.

الإنسانيّة»[1]. لقد كان يُظن أنَّ رفض المسيحيين الأوائل تقديم القرابين للآلهة الوثنيّة يُعرّض الدولة للخطر. في الحقيقة، لقد كان ذلك هو السبب الأول لإعدامهم[2]. ومن أجل الدفاع عنهم ضد التهمة كان عصيانهم مسؤولاً عن انهيار روما الذي كتب عنه أوغسطين في كتابه «*مدينة الله*». لقد استُشهِدَ المسيحيون لرفضهم الرضوخ لخزعبلات السلطات المدنيّة، أي الرفع من شأن الأشياء الخاصّة بالرب (العدالة، الرحمة، العناية بالفقراء وما إلى ذلك) فوق الأشياء الخاصّة بالقيصر. لقد رفض المسيحيون الأوائل الاعتراف بسلطة الإمبراطوريّة الرومانيّة بتقديم أُضحية وثنيّة، وهكذا أصبحوا هم أنفسهم أحياناً أضاحي قربانيّة (أو شهداء).

لا يُخطئ المُنظّرون عندما يعتبرون أنَّ العديد من وظائف التضحية هي المُحافِظة على النظام القديم. يقول مارسيل ديتيين «إنَّ السلطة السياسيّة لا يمكن ممارستها من دون ممارسة التضحية».

«من أجل تأسيس مُستعمرة يكفي أنْ تجلب سفوداً من أرض الوطن وقدْراً يحتوي ناراً مُشتعلة. وتنفيذ التضحية لا يُعتبَر فقط بمنزلة حجر الأساس لتجمُّع سياسيّ جديد وُلِدَ من التجمُّع الأول. بل سوف يُصبح أساساً للعلاقات الأبويّة التي تُحفظ بها مُستعمرة مع مدينتها الأصليّة[3].

بدمج أيقونات الموت بتقديم الشعائر، تُنجِز القبيلة نصراً رمزيّاً على هذه الكارثة، وبفعلها هذا تضمن نوعاً من الخلود لنظامها الاجتماعيّ. لقد لاحظ ج.هـ.م. بيتي أنَّ الموت «بمعنى ما شيءٌ شاذّ، مُزقة، كسرٌ من النظام الاجتماعيّ»[4]، وقد تكون التضحية وسيلة لاستعادة الاستقرار

1- نايجل ديفيز، «***Human Sacrifice in History and Today***» (لندن، 1981) الصفحتان 3 و 20.

2- انظر كتاب للين فوكس، «***Pagans and Christians***» صفحة 37 والتي تليها.

3- إيتيين وفيرنان، «The Cuisine of Sacrifice»، الصفحتان 3-4 و الصفحة 20.

4- بيتي في بورديلون وفورتيس (مُحرّرو)، «Sacrifice» صفحة 34.

الذي تنسفه. ولكن في استطاعتنا أيضاً أنْ نرى كيف يمكن لتلك الصدوع والكسور أن تُطلِقُ أيضاً قِوى تحويليّة بعُمق. وهناك سبب للادّعاء أنَّ المسيحيّة هي النقطة التي تُصبح التضحية عندها مُدمِّرة بهذا المعنى بالذات. إنَّ كل نظام سياسيّ مُعرَّضٌ لحُكم الصليب.

يعتبر مالكولم بول في كتابه *Seeing Things Hidden* كالعديد من المُعلّقين الآخرين، أنَّ التضحية داعمة ضروريّة للوضع السائد. وهذا ما يفعله كتاب رينيه جيرار *Violence and the Sacred*، الذي تَنتُج طبيعة الرغبة الإنسانيّة المُحاكية بالنسبة إليه من تنافُس مُهلِك لا يمكن أنْ يبتَّ فيه إلا بالتضحية بكبش فِداء[1]. والعنف الذي تُطلقه الكائنات البشرية بعضها على رؤوس بعض يمكن نقله إلى الجسد النقي لكبش الفداء، الذي يُطهِّر موته أو طرده هذا التعدّي المُزمن. وبما أنَّ الـ *pharmakos* حيوانٌ[2] مُهجَّن، وغير مُميَّز، والمؤشِّر الأول إلى الاضطراب الأخلاقيّ والاجتماعيّ، فإنَّ عمليّة قتله تُعيد تأسيس النظام الأبويّ والاستقرار. وبهذا المعنى يقوم التلاحُم الاجتماعي على أساس عمليّة تدمير. وفي رأي جيرار، فإنَّ آليّة هذا الطقس هي التي سوف يكشف عنها العهد الجديد ويستنكرها، كإعدام يسوع البريء، آخر الأضاحي، وسوف تُفضَح بربريتها وظُلمها الوحشيّ. إنَّ العلاج الوحيد للعنف هو المسيحيّة. ومع الصلب، ينتقل المنظور من أيديولوجيا تَعتِبر تقديم الأضحية أو كبش فداء أمراً أساسيّاً من أجل المُحافظة على النظام الاجتماعيّ وتضامناً مع الذي قُدِّموا ضحايا لأجله. وبعد أنْ يُماط اللثام عن فظاعة تقديم

1- يُطوّر جيرار قضيّته في كتاب «***The Scapegoat***» (وفي مواقع أخرى) (بالتيمور، ميري لاند، 1986)، «***Things Hidden since the*** Foundation of the World» (ستانفورد، كاليفورنيا، 1987)، و كتاب «***I See Satan Fall Like Lightning***» (ميريكنول، نيويورك، 1999)، ومن أجل قضية تعادلها في السلبيّة بشأن التضحية، انظر كتاب جان–بيير دوبوي، «La marquee du sacre» (باريس، 2008).

2- الفارماكوس: في اليونان القديمة؛ هو أُضحية إنسانية كانت تُقدَّم لتطهير المدينة أو التكفير عنها. - المترجم.

الأضاحي الوحشي في ما قبل التاريخ، يُفسَح المجال لقصّة الحضارة الحديثة. ويحلّ الحب، على الأقلّ في المبدأ، محل العداوة المشتركة.

إنَّ مشاكل هذه القضيّة المؤثّرة بصورة هائلة عديدة ولا يمكن تفحّصها بصورة كاملة. ولكن تتوفّر بعض التعليقات النقديّة. لهذا السبب من الصعب العثور على موافقة واضحة على التضحية في سفر الرسالة إلى العبرانيين؛ لكنَّ جيرار، الذي يبدو أنّه يعتبر هو نفسه لاهوتياً أفضل من مؤلِّف ذلك السِفر، يُصدر تعليقاً نقدياً صارماً عليها في كتابه *Things Hidden since the Foundation of the World*. وفي بعض مؤلفاته المُبكّرة يستطيع أنْ يرى جانب التضحية في حادثة الجُمجمة فقط بوصفها تتضمّن إطلاق عنف نزويّ على الجزء الغيور من الله. وهو بهذا يفشل في أنْ يُلاحظ أنَّ إله الجمجمة نفسه مُنتهك عنيف يجلب الحزن على قِوى هذا العالم باستبداله اللحم والدم بسبب هيمنتهما العقيمة. إنّه قانون عُلويّ دُمِّرَ سياسياً، ومراسيم إنسانيّة تتعامل مع الموت. ثم، إذا كان الإنجيل يتبرّأ ببساطة من التضحية ببلوغِ تنويرٍ ليبراليّ، فذلك لأنَّه في عالمٍ يجدُ أنَّ العدالة مُهينة ومُزعجة، فإنَّ أحداثاً من هذا النوع من المُرجَّح أنْ تُبرهن على أنّه لا يمكن تجنبّها بصورة مأساويّة. وعلى طريقته الخاصّة يرى جيرار، الذي يعترف بصورة تامة بالالتزام المسيحيّ بالفقراء، أنَّ الإيمان يتضمّن دفعَنا إلى تحمُّل الصَّلب على الاستقرار الزائف للحضارة وهو شيء مُمزِّق. كل ما في الأمر أنَّه لا يستخلص أيّ نتائج سياسيّة وتاريخيّة شديدة الوضوح من هذه البصيرة. وبالنسبة إلى مفكّرٍ يُحتفى به كأبرز مُنظِّر للتضحية في عصرنا، سوف يبدو هذا بقعة عمياء ضخمة، على الرغم من أنَّ المرء قد لا يُدرك هذا من السرد التقديسيّ لمُساعديه[1].

1- انظر، على سبيل المِثال، معالجة فولفغانغ بالافر المُهدِّئ جداً لعمل جيرار في دراسته القيِّمة «*Rene Girard's Mimetic Theory*» (إيست لانسينغ، ميشيغان،2013) الصفحتان 240 – 5.

إنَّ وجهة نظر جيرار من العنف بوصفِهِ دائماً مُحاكاة، ومسألة الرغبة في رغبة الآخر، مُختَزِلة بتطرُّف. والرغبة المُحاكية ليست مُدمِّرة كما يتصوَّر. في هذه الرؤيا الكئيبة الجديرة بهوبس، تُسنَد إلى العِدائيّة الإنسانيّة قضية مُزمنة واحدة، مع انتباه ضئيل إلى دور الممصلحة الماديّة، أو النزاعات السياسيّة أو التناقضات الاجتماعيّة. على سبيل المثال، الحرب العالميّة الأولى في هذا المجال لا تتعلَّق بالدرجة الأولى بالصِدام بين رؤوس أموال وطنيّة متنافسة، بل هي تأثير آخر لتقديم كبش فداء، تجب معالجتها بالشروط نفسها كما لو أنّها شعائر لأكل البشر التي تُمارسها قبيلة توبينامبا البرازيليّة. وكما في غالبية الخطط الميثولوجيّة، يُحذَف التاريخ بعنف. والجدير بالملاحظة أنَّ وجهة النظر المُحافِظة، التي تعتبر أنَّ التاريخ الماديّ يعمل بكل الطُرق الممكنة على مبادئ ثابتة معيَّنة، يجب أنْ تُقرَن في أعمال جيرار مع ازدراء نبيل لـ «الرعاع»[1]. وليس هناك حس بالعنف يُضاهيها في البنية والتكوين - وفي «العقلانيّة»، بالمعنى الضعيف نوعاً ما للعبارة، وليس كقوة بدائيّة تعمل بشكلٍ مؤذٍ بعيداً عن العقل. إنَّ العلاقة الحيويّة بين العنف والنُدرة الماديّة لم تُفحَص إلى حد بعيد. والمأساة، وكبش الفداء وتقديم الأضاحي دُمِجَتْ على عجل.

إنَّ ادّعاء جيرار بأنَّ آليّة كبش الفداء هي المبدأ الذي تولَد منه كل ثقافة هو مُغالاة سخيفة. أحقاً يمكن لكل مؤسّسة اجتماعيّة أنْ تُشرَح على أساس الرعاع المُطالبين بإعدام بلا مُحاكَمَة بانقضاضهم على ضحيتهم العاجزة؟ إنَّ تقديم كبش فداء يُصبح نظريّة مُثقلة بكل الاحتمالات، كرأس الملك تشارلز[2] أو مفتاح شبيه بكاسوبون

1- انظر مقالة رينيه جيرار، «Generative Scapegoating»، في كتاب هاملتون - كيلي (مُحرر)، «*Violent Origins*» (ستانفورد، كاليفورنيا، 1987)، صفحة 142، مقدّمة هاملتون -كيلي للمجلّد لا تُغامر بتوجيه أقلّ انتقاد حقيقيّ لأعمال جيرار. وهكذا، وعلى الرغم من كل آرائها النافذة، إنَّ هذه النصوص نموذجيّة لكمّ التعليقات على أفكار جيرار التي تنشر جواً مُميَّزاً من السيرة المُقدَّسة.

2- في رواية «ديفيد كوبرفيلد «لتشارلز ديكنز، تكون إحدى الشخصيات مهووسة برأس

لكل الميثولوجيات[1]. إنَّ جيرار مُحقّ في ادّعائه أنَّ الجريمة وسفك الدماء هما أصل الحضارة؛ ولكن ليس كل تلك الممارسات الوحشيّة تتضمّن تقديم كبش فداء، أو يمكن تنفيذها بتلك الطريقة الطقسيّة. والسلام والوحدة ليسا دائماً الفوائد الحتميّة التي يبدو أنّه يفترضها. وكانت المناشدات إلى الوحدة تصدر في الغالب عن أولئك الذين تخدم ممصلحتهم الأنانيّة. وبعض التناقضات لا مفرّ منها، تماماً كما أنَّ بعض النزاعات يمكن أنْ تؤدي إلى تقديم الحياة[2]. ولا ينبغي معاملتها بأسلوب تقدّمي ساذج ببساطة كهدّامة وسلبيّة. وإدانة جيرار للعنف غير الدقيقة أتت على حساب الدقّة التاريخيّة. إنّه يدّعي أنَّ الحبَّ هو «شكلٌ من التسامي لا يعمل بالعنف، وليس مسؤولاً عن أي عنف ويبقى مُناهضاً للعنف راديكاليّاً»[3]. إنَّ التقرير يُغري بالموافقة بسهولة شديدة. والأمر لا يتعلّق فقط بأنَّ العنف يجب نشره على طول خط الدفاع عن الأبرياء؛ بل أيضاً في أحوال الظلم، يتَّضح أنَّ الحبّ والعنف لا ينفصمان، كما تشهد ممارسة الشهادة. ولا تسيطر أفعال الحب دائماً على عواقبها المُدمِّرة ضمناً.

إذن، التضحية لم تُستبعَد، حتى وإنْ كانت النسخة الطقسيّة من التضحية قد استُبعِدَت إلى حدّ بعيد. وتخيُّلُ هذا يعني تجاهل تاريخ الشهادة الحديثة. ورؤية العُرف على طريقة التنوير الأرثوذكسي بوصفِهِ نوعاً من الوحشيّة فقط، والذي أودعته الحداثة الليبراليّة الآن والحمد

الملك تشارلز الأول المقطوع. - المترجم.

1- في رواية «ميدلمارتش» لجورج إليوت، تسيطر على كاسوبون فكرة رغبته في تأليف كتاب يكون مفتاحاً لكل الميثولوجيات. - المترجم.

2- إنَّ روان وليم يوجّه هذا النقد لجيرار في مقالته «Between Politics and Metaphysics: Reflections in the Wake of Gillian Rose»، في كتاب م. هيغتون (مُحرر) «wrestling with Angels:conversations in Modern Theology» (لندن، 2007) الصفحتان 10 - 11.

3- رينيه جيرار، «Things Hidden Since the Foundation of the World» (ستانفورد، كاليفورنيا، 1987) صفحة 214.

لله مزبلة التاريخ، ليست مجرد اشتراك في الجريمة، بل تعني أيضاً فهم التضحية في الغالب في المعنى المُختصّ لتقديم كبش الفداء، وليس تحت ضوء أكثر إيجابيّة أو سياسيّة. وفي رأي جيرار أنَّ صليب يسوع يُعيد تأويل التضحية بوصفها فحشاً أخلاقيّاً، وبفضحها على هذه الصورة يُقرِّبها أكثر. والآن ينبغي الحكم على التضحية بوصفها عملاً وحشياً أخلاقياً لا أكثر. لكنَّ النقطة الأكثر راديكاليّة هي أنَّ موت يسوع يُعيد تأويل جريمة قتل سياسيّة وحشيّة بالضبط *بأنها تضحية* - بأنها انتقال مُمزِّق من الموت إلى الحياة، ووعدٌ، كإشارة، وعامل للتحرُّر الإنساني. إنَّ جيرار يُظهِر تعاطفاً مناسِباً مع الضحيّة المُقدَّمة؛ لكنّه أقلّ حَذَراً تجاه الطريقة التي تستطيع بها هذه الضحيّة، بتجسيدها لعنف النظام الاجتماعيّ، أنْ تنتحله وتحوّله.

وبانتقاد قويّ لفِكر جيرار، يُشكِّك جون ميلبانك في اعتبار جيرار التضحية شيئاً جوهرياً، مُشيراً إلى أنّه ليس كل تلك الممارسات تُعتبَر خطرة أو غامضة؛ وأنّها ليست دائماً مُرتبطة حسب جيرار بتقديم كبش فِداء أو بقمع نزاعٍ اجتماعيّ؛ وأنّها ليست دائماً تتضمّن إنكار الذات، وطرد عنصر غريبٍ أو تسديد دَين، وما إلى ذلك[1]. ويمكن الإضافة إلى لائحة الاتهامات عادة جيرار في شن هجوم على أعمالٍ أدبيّة بسبب محتواها المُجرّد مع قليل من الاعتبار لمواصفاتها الشكليّة. وأيضاً، يمكن ملاحظة أنَّ هذا السرد بريء بصورة مُدهشة من مفهوم الطبقة الاجتماعيّة، كما ينخرط أصحاب المصارف وجامعو القمامة كلاعبين متساوين في لعبة يحكمها منطقُ المنافسة العالميّ المُجرّد، كتقديم كبش فداء والمُحاكاة. وهناك أشكالٌ أخرى من التقسيم الاجتماعيّ يُهملها أيضاً. إنَّ جيرار، المفكّر ذا الطموح الشاسع والأصالة، هو

1- جون ميلبانك،
«Stories of Sacrifice»، «2Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture» (1995)

من دون شك أبرز مُنظّري التضحية في العصر الحديث، لكنَّ رؤيته للمؤسسة هي في الختام ناقصة إلى درجة أنّها لا تأخذ بعين الاعتبار تنوّعها السخيّ. إنَّ الميزة البارزة لأعماله هي أنّه ينجح في إعادة هذه الممارسة الكريهة إلى موقعها مباشرة على اللائحة الفكريّة، وبذلك يتحدّى أرثوذكسيّة حديثة مُحصّنة؛ وعيبه الملحوظ هو أنّه يعمل على توكيد تلك المفاهيم الأرثوذكسيّة للعُرف بوصفها لا أكثر من بربريّة. ولكي نردّ على وجهة النظر هذه، علينا أنْ نستمر في النظر عن كثب إلى مؤسّسة الاستشهاد.

3- الاستشهاد والفنائيّة



يقول مونتاني إنَّ من بين الواجبات العديدة المُدرَجة تحت بند معرفة كيف نعيش، معرفة كيف نموت[1]. إنّها تنتمي إلى تلك المعرفة من أجل الاعتراف بأنَّه لا ينبغي الخوف من الموت كما يمكن للمرء أنْ يخاف الأذى أو الإفلاس. هناك تجارب يجب أنْ نعيشها، ولكن على الرغم من أنّه علينا أنْ نتعايش مع فنائنا، فإنّنا في الأساس لا نتعايش مع الموت نفسه. إنَّ ما نخشاه ليس الموت، الذي يُبرهن لوكريتوس في كتاب *De Rerum Natura* على أنّه ليس هاماً بحدّ ذاته ولذلك لا داعي إلى الخوف منه، بقدر ما نخشى الخسارة المُطلَقَة للتجربة التي تنتج عنه. باختصار، ليس الموت هو مصدر الرعب، بل كوننا لن نعود على قيد الحياة. وهذا حتماً ليس الوجه الوحيد للفناء الذي نرى أنّه يُثير القلق. وكما يُشير صمويل شيفلر، فإنَّ التفكير في أنَّ المرء سوف يُغيب هكذا ببساطة عند نقطة معيَّنة عن الوجود أمرٌ غريب بدرجة كافية ليُحدِثُ نوعاً من الرعب أو الدوار[2]. لكنَّ أبرز فوائد كون المرء ميتاً هو أنّه يقضي على ذلك الدوار تماماً. إنَّ الموت هو مشكلة يمكننا التيقُّن من أنّها سوف تُحلّ، لأنه بالمعالجة المثليّة هو العلاج الناجع لمظاهر القلق التي يولّدها. سوف يُمحى ببساطة من أذهاننا كما تُمحى أذهاننا نفسها.

1- مونتاني، «Essays» (هارموندسوورث، 1979) صفحة 329.

2- انظر كتاب صمويل شيفلر، «Death and the Afterlife» (أكسفورد ـ 2013) صفحة 86.

إنَّ الموت يُقدَّم أحياناً كأنّه رحلة بريّة أو بحريّة نحو المجهول، لكنَّ هذه مُفارقة تتضمّن (إذا استثنينا الانتحار أو الاستشهاد) عدم فعل أيّ شيء. إنّه لا يتطلّب أيّ مهارة تقنيّة، أو تمرين مُكثّف أو معرفةٍ مُتخصّصة، وهذا أمر غريب في مناسبة شديدة الاستثنائيّة. وإنْ كان حقاً رحلة، فإنَّ المرء فيها مُسافر يتكاسل تحت متن السفينة، وليس القبطان على منصَّته. وعند نقطة هي الأهمّ ربما في حياتنا، نكون سلبيين بشكلٍ كامل. وهذا أحد الأسباب التي تجعل الموت يبدو أقرب إلى الفضيحة في الأنظمة الاجتماعيّة الحديثة أكثر مما بدت للأنظمة السابقة للحديثة، لأنها أكثر تعوّداً على أنْ تكون سادة مصائرها. وهناك مجتمعات أخرى يُتمّم الموت بالنسبة إليها مظهرَ العجز في الحياة اليوميّة، وبهذا المعنى يمكن القول إنّه يدل على شيء من حقيقة الوجود اليوميّ. وفي العموم، هناك استمراريّة أكثر بين الحياة والموت بالنسبة إلى الفقراء أكثر من الأغنياء.

إنَّ الاحتضار هو عمليّة يتحول فيها اللاشيء بوصفه *neant* (عَدَماً) - كلغزٍ مُخيف أو رُعب غامض - إلى لا شيء بوصفه ببساطة *rien* (لا شيء). لقد تحوّلنا من أشخاص إلى أشياء في لمح البصر. وعواقب هذا هو ما يُقلقنا كثيراً. وألّا نكون أحياء بعد الآن يمكن الاعتراض عليه بالطريقة نفسها التي نشعر بها بالقلق قبل تخديرنا - ليس لأنه شيء مزعج بحدّ ذاته بل لأنه يتضمّن تفويتنا التجارب الممتعة بحدّ ذاتها، ولمدة أطول مما يستغرقه إجراء العمليّة الجراحيّة[1]. وحقيقة أنَّ المرء قد يعيشُ في الذاكرة العامة، أو عبر ذرّيته أو إنجازاته، هي تعويضٌ سقيم عن هذه الخسارة. وكما يقول وودي ألن «لا أريد أنْ أستمرّ في العيش في قلوب أهل بلدي. أريد أنْ أستمر في العيش في شقّتي».

إنَّ الموت مُشكلة ليس لأنَّ الحياة ذات قيمة قُصوى. إنَّ الشهيد لا يعتبر وجودها أعلى قيمة مما تتخلّى عن ذلك الوجود لأجله. إنَّ الذين

1- يضعُ توماس ناغل بعض الصعوبات في وجه ما يُسمّى نظرية الحرمان من الخوف من الموت في كتاب «*Mortal Questions*» (كمبريدج، 1979) الصفحات من 4 إلى 10.

يعيشون في ألم مُروِّع قد يشعرون أيضاً بأنَّ الموت أفضل من الحياة. والفيلسوف توماس ناغل يُفنّد وِجهة النظر هذه، ويعتبر أنَّ «الحياة تستحق العيش حتى وإنْ كانت العناصر السيئة فيها عديدة، والجيدة منها أقلّ كثيراً من السيئة»[1]. ويعتقد أنَّ ما يخلّ بالتوازن بينها هو مقدرتنا على التجربة فقط، وليس أياً من محتوياتها. ولكن من المشكوك فيه حتماً أنَّ مقدرتنا على تحمُّل الألم على امتداد سنين طويلة سوف يُرجِّح كفّة سلبيّة الألم نفسه. وليس صحيحاً أنَّ مقدرتنا على التجربة هي قيْمةٌ بحدّ ذاتها، كما تقول العبارة المُخادعة المُبتذلة، كل التجارب قيِّمة. إنَّ حرق المرء حيّاً لا يُعتبَر في العموم شيئاً يستحق التجربة، كما أنَّ مجرد العيش ليس دائماً تعويضاً كافياً عن وجودٍ بائس. وهناك أيضاً الذين يُصرّون على أنَّ كوني نفسي شيء نفيس ولا يُعوَّض، مهما كان ما ينطوي عليه من مصائب. قد أعيثُ فساداً في حياتي، لكنّها على الأقلّ حياتي أنا الفريدة. لكنَّ العديد من الناس كان يمكن أنْ يكونوا أحسن حالاً لو أنّهم أشخاصٌ آخرون. كهرمان غورينغ[2]، على سبيل المثال.

هناك العديد من الحيوات الإنسانيّة الجيدة التي ليس لديها ما يُزكّيها، مع أنّها خالية من المعاناة الجسديّة. هناك الكثير من الناس كان يمكن أنْ يكونوا أفضل حالاً لو أنّهم لم يولَدوا، كما تجرّأ شوبنهاور على الاعتراف. ولا شك في أنَّ هناك بين الملايين التي لا حصر لها من الرجال والنساء ممَّن أمضوا حياتهم في شبه عوَز وكدٍّ مُرهِق وربما شعروا بأنَّ لوجودهم مواصفات خلاصهم، ولكن بما لا يتجاوز ذلك ربما. إن إحدى المزايا القليلة لمثل هذه الحياة ربما هي أنها تجعل الموت أقل هولاً، كما أنّه

1- المصدر السابق، صفحة 2.

2- هرمان غورينغ (1893 – 1946): قائد سياسيّ وعسكري ألماني، وإحدى أقوى الشخصيات الفاعلة في الحزب النازيّ. بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية اتُّهِمَ بالتآمر وبارتكاب جرائم ضد الإنسانيّة وضد السلام وجرائم حرب. حُكِمَ عليه بالإعدام شنقاً في محاكمات نورمبرغ لكنه انتحر بحقن نفسه بالسيانيد في الليلة السابقة لتنفيذ الإعدام. – المترجم.

من الأسهل التخلّي عن العالم إذا تخيّل المرءُ مُستقبلاً يحمل فيه الناس في أدمغتهم إعلانات تومض بانتظام. وهناك وسيلة أقلّ بشاعة للتخفيف من وطأة الموت، يوصي بها الإنجيل المسيحيّ، هي العيش بإيثاريّة. إنَّ الذين يتشبّثون بكينوناتهم كغريقٍ يتشبّثُ بقطعة طافية من الخشب يجدون صعوبة أو استحالة في أنْ يموتوا، كما يكتشف بطل رواية وليم غولدينغ بينشر مارتن بعد أنْ يدفع الثمن. إنَّ العقائد المسيحيّة حول المَطْهَر والجحيم لا تهتم إلا بهذا. ولكن حتى حينئذٍ، لا يستطيع المرء أنْ يتفادى التفكير في الأسى الذي سيجلبه موته على الآخرين، والإيثاريون يتحسّسون خاصة تجاه هذا الحزن. إنَّ الطريقة الأنجع للموت على هذا الأساس هي الجمع بين خدمة الآخرين والتجنُّب المُخلِص للعلاقات الحميمة، وهي حالة معروفة، بالإضافة إلى أشياء أخرى، باسم حياة رهبانيّة.

إنَّ ما يختزله الموت ليس قيمة متأصّلة (الحياة)، بل إمكانيّة تلك القيمة. إنَّ الحياة ضروريّة لكنّها ليست ظرفاً كافياً للاستمتاع بوجودٍ ثمين. إنها شرطٌ مُسبق لا غِنى عنه من أجل قراءة بروست أو شرب ويسكي مملّت. ولأنَّ هذه سُبُلٌ مقبولة لتجزية الوقت، ليس هناك من سبب لكي لا يرغب المرء في اتّباعها على الدوام. يبدو أنّه لا سبب مُلحّاً لانتهائها، تماماً كما لا سبب مُلحّاً لاتّباعها أصلاً. ولا حاجة إلى وجود الشيء المجّانيّ، ولكن أيضاً لا حاجة إلى ألا يكون موجوداً. وليس هناك نهاية طبيعيّة لمثل هذا النوع من النشاطات، ولا هناك شرط منطقيّ لوجودها، وهذا ما يجعل من إنهائها يبدو غير معقول على الإطلاق. ولا شيء فيها يوحي بالحاجة إلى وجوب انتهائها. وهذا لا يعني أنّها عمليات عُضويّة تنمو، وتصل إلى حالة من الاكتمال المُثمِر، ثم تنحطّ، وتُهمَل ثم تزول. إنها ليست من الأشياء التي يمكن استهلاكها، ثم يخفّ عزمها، ثم تذوي على غصن أو تجد نفسها على شفير السقوط. وكما يقول ناغل إنَّ الاختفاء الختاميّ لعالمنا الداخلي «ليس إدراكاً لإمكانيّة

موجودة أصلاً في تصوّره، كما هو الحال من دون أجساد[1]» لأنَّ السعي إلى عقد صداقات واستيلاد حيوانات الهامستر ليس لها مُبرِّر، تبدو في المبدأ قادرة على الاستمرار إلى الأبد. وكون المرء غير قادر على الانخراط في مثل تلك الأنشطة على الدوام هو على هذا الأساس شيء يُثير الغضب. ولكن إذا كان انعدام مبرِّر تلك الأشياء يعني عدم معرفة سبب انتهائها، فهي تعني أيضاً أنّه لا طريقة واضحة لتبريرها، وبالتالي لإثارة قضيّة مُفحِمة لكي تستمر. وقد يتخيّل المرء أنّه استُثنِيَ من الموت لكي يُنقِذَ طفلاً من الغرق، ولكن ليس لكي يُعيد قراءة هولدرلين أو أنْ يُزيل بقايا شراب العنب.

ومع ذلك، تستمر القضيّة في التفاعُل. إذا كان في استطاعة المرء أنْ يقضي خمسين عاماً في الاستمتاع بسماع موسيقى فيردي أو بمزاح ذكيّ، فلِمَ ليس مليون عام؟ إنَّ أحد تلك الأسباب يُقدِّمه الفيلسوف برنارد وليامز، ويتضمّن ما يمكن تسميته النقاش بدافع الضجر. ألا يكره حتى أشدّ النرجسيين إخلاصاً احتمال أنْ يُلازم نفسه إلى ما لا نهاية، وهي حالة تُقرَن عادة بالجحيم؟[2] وهناك أيضاً الذين يعتبرون أنَّ فكرة الخلود بعد الموت لا تقلّ فظاعة. وبالنسبة إلى كييركغارد في كتابه *The Sickness Unto Death*، من الممكن أنْ نؤمن بمثل تلك الحياة، ولكنّنا نتمنى بإخلاص لو أنها ليست موجودة، يُروّعنا احتمال اضطرارنا إلى الكدّ بلا هوادة في هذا العالم من أجل الخلاص في العالم الآخر. ويدّعي وليامز أنَّ حياةً بلا حدود سوف تكون أيضاً حياةً بلا معنى. وفي مقالته «Science a Vocation»، يرى ماكس فيبر أنَّ النبرة الطاغية في فِكر ليو تولستوي هي الادّعاء أنَّ فكرة التقدُّم الأبديّ جرّدت الموت من معناه، بما أنّه لم يعُد في وسعنا الآن أنْ نموت ونكتمل. هناك دائماً

1- توماس ناغل، «***The View from Nowhere***» (نيويورك وأكسفورد، 1986) صفحة 223.

2- انظر مقالة برنارد وليامز، «The Kakropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality»، في كتاب «Problems of the Self» (كمبريدج، 1973).

المزيد من المستقبل ننطلق إليه. ومع ذلك، ربما من الممكن أنْ نستقرّ على النصف ونطلب، فلنقُل، ألفيّة معتدلة بدل أبديّة هائلة، ربما تتخلّلها فترات متقطّعة من النسيان تغري بتعاطي المُخدرات عندما يبدأ الزمن يُصبح ثقيلاً بين أيدينا. ويُشير ناغل إلى أنّه على الرغم من أنّنا نتكلَّم عن موت كيتس في سن الخامسة والعشرين بوصفه مأساة، لكننا لا نقول الشيء نفسه عن موت تولستوي في سن الثانية والثمانين، وهذا الأخير، أيضاً، كان سيبدو مُثيراً للأسى لو أنَّ معدّل حياة الإنسان هو ألف عام. والجدير بالملاحظة أنَّ وليامز، الذي يُخطئ باستخدام كلمتيّ «أبديّ» و«خالد» بالتبادُل، تارة يتحدث عن الحياة *الأبديّة* بوصفها مُضجِرة، وهذا حتماً غير صحيح[1]. في الأبديّة لا وقت للشعور بالضجر لأنَّه لا وجود للزمن. إنَّ فكرة المسيحيّة عن الجنّة لا تتضمّن الخلود بمعنى حياة بلا نهاية، بل تسامي الزمن نفسه. ولهذا السبب هي ليست مسألة «ما بعد الحياة» بمعنى امتداد لا متناه من الزمن إثر وفاة المرء. ثم، إنَّ «ما بعد الحياة» أو «البقاء على قيد الحياة» يوحي باستمراريّة صافية للحاضر، التي بالنسبة إلى المسيحيّة لا تُعتبَر الطريقة المُثلى لمحاولة فهم الحدث المُفاجئ لتحوُّل اللحم.

يُقارن اللاهوتيّ جون ماكاري الحياة الإنسانيّة بقطعة موسيقيّة. يقول «إذا استمرّت هذه القطعة الموسيقيّة واستمرّت إلى ما لا نهاية، فلن يكون لها شكل أو معنى أو جمال»[2]. ولا شك في أنَّ هناك مَنْ يُفضّلون أنْ يكونوا بلا شكل أو قبيحين وأحياء. ثم، أنْ تكون لشيءٍ ما نهاية لا يُضفي عليه بالضرورة شكلاً. إنَّ للأبجديّة نهاية، ولكنها بلا شكل مميَّز. وصمويل شيفلر شخص آخر يؤمن بأنَّ الموت يُضفي على حياتنا الكثير من شكلها ومعناها، وأنَّ الرغبة في الخلود بالتالي في غير مكانها. يقول

1- المصدر السابق، صفحة 94. وناغل أيضاً يتغاضى عن الفرق بين الأبديّة واللانهاية، وكذلك يفعل شيلي كيغان، في كتابه «Death» (نيو هيفن ولندن، 2012) الفصل 11.

2- جون ماكاري، «Christian Hope» (لندن وأكسفورد، 1978) صفحة 19.

«إنَّ مقدرتنا على عيش حيوات مُثقلة بالقيمة لا تنسجم مع كوننا سوف نموت فقط بل في الحقيقة تعتمد عليه أيضاً... إنَّ موتي الخاصّ يلوي حياتي ويجعلها على شكل قوس رائع»[1]. ووجوب أنْ يكون لحياتنا حدّ، بالإضافة إلى وجوب أنْ تستمر على مراحل مُحدَّدة معيَّنة، هو أمرٌ أساسيّ بالنسبة إليها في رأي شيفلر. ويُناقش قائلاً، بالإضافة إلى أنَّ العديد من قيَمنا يعتمد على الحماية من المرض، والأذى والخطر، التي بحدّ ذاتها تعتمد بدورها على توقّع الموت؛ ووعيُنا بأنَّ الوقت قليل جداً يدفعنا إلى تقديره قبل كل شيء، وتقدير بعض السلع على غيرها. ولكن، ليس واضحاً أنَّ القيمة تعتمد كثيراً كما يعتبر شيفلر إمّا على تهديد انعدامها أو على قيود سلطة الزمن. إنّه على صواب، كما سنرى، في ادّعائه «أنّنا نحتاج إلى أنْ نموت لكي نعيش»[2]، ولكن ليس بالمعنى الذي قصده.

إنَّ انتظار العيش إلى الأبد ليس بالضرورة مسألة تتعلّق بالجشع. فلكي يكون المرء جشعاً يعني أنّه يريد أكثر من نصيبه العادل، ولكنْ لا أحد يكتفي بنصيبه العادل من الاستلقاء على شاطئ المحيط أو من العزف على آلة الكلارينيت. وربما، كما يُعلِّمنا الأبيقوريون، على المرء أنْ يتلذَّذ بتلك المُتع باعتدال، ولكن يبدو أنّه لا سبب يُبرِّر ألّا يُمارس الاعتدال على امتداد الأبديّة. بل ربما تكون تلك طريقة لتبرع فيها. ولكنْ قد يُساعد في التخفيف من شعورنا بالرعب من استحالة تحقُّق تلك المباهِج الأبديّة أنْ تكون السِمات الأكثر فعالية، والأساسيّة ظاهرياً لحياتنا لا أساس لها كما الجوانب الزخرفيّة الأكثر وضوحاً. في الحقيقة، لا ضرورة لوجودنا في العموم، وهذه الحقيقة عندما تُطبَّق على الكون الواسع تُعرَف باسم مبدأ الخلق. والمبدأ لا يتعلَّق بكون العالم خرج إلى الوجود، بل بكونه لم يحتج إلى ذلك. وهناك حتماً بعضٌ من السِمات الضروريّة فيه – القوانين الماديّة، على سبيل المثال – ولكن ربما كان

1- شافلر، «Death and the Afterlife» الصفحات من 108 إلى 111.

2- الكلمات في الحقيقة صادرة عن نيكو كولودني، في مقدّمته لدراسة شيفلر (صفحة 10).

يمكن أنْ تكون دائماً مختلفة، أو ألّا توجد على الإطلاق. وبالنسبة إلى فكرة الخلق، ثمة قدرٌ من العرضية أو اللا معقولية الكامنة في جوهر الضرورة. يجب أنْ نكون ممتنّين حتى للحظة واحدة من الوجود، بما أنّه كان يمكن بسهولة ألّا يكون هناك أيّ شيء. إنَّ الموت نهائيّ، وتوكيدٌ مُهين على أنَّ الكون، الذي أبعد ما يمكن عن أنْ يُدين لنا بالحياة، لا يهتم بنا على الإطلاق. ويتكلّم ستيفن ملهول عن رؤية كل شيء في العالم وكأنَّ العالم برمّته هو ستارته الخلفيّة، ولكن هذا لا يعني أنّه راسخ في ضرورةٍ كونيّةٍ ما[1]. على العكس، إنّه يتعمّد أنْ يراه يُشارك في احتمال الحدوث الراديكاليّ للخلق نفسه. وبهذا الاعتراف بفنائه فقط نستطيع حقاً أنْ نُقدِّر قيمته، كحبّة العنب المنفرطة بارتعاش، وبحزن، في قصيدة كيتس «قصيدة للكآبة».

مع ذلك، ليس من قبيل غياب العقلانيّة الاعتقاد أنَّ المرء يمكن أنْ يعيش إلى الأبد. إذا كان الوجود الإنسانيّ حقلاً بحدود مرئيّة أو حواف شديدة الانحدار، فإنَّ فكرة أنّه يمكن للمرء ببساطة أنْ يظل يشق طريقه إلى الأمام نحو خاتمة فخمة تلوح عن بُعد، قد تبدو مجرد أُمنية. ولكن بما أنّه لا وجود لمثل تلك الحدود في وجود المرء كالتي يشعر بها من الداخل، فإنَّ ذلك الوجود يبدو أنّه قادر على الامتداد في الاتّجاهات كلّها إلى ما لا نهاية. حتى أشد سير الحياة جمالاً أو مسيرات الحيوات الهادفة بعناد تبقى مُبهمة عند الحواف ومُشبّعة بالاحتمالات. إنّه أقرب إلى نصّ مفتوح منه إلى إبداع إنسانيّ مُنجَز. يقول فيتغنشتاين «ليس لحياتنا نهاية تماماً كما أنَّه ليس لمجال رؤيتنا حدود»، ولحظة حلول نهاية الحياة بالنسبة إلى فيتغنشتاين ليست شيئاً نستطيع أنْ نختبره[2]. وصحيحٌ أنَّ تلك الحدود قد تبدأ بجعل نفسها محسوسة في فترة الشيخوخة، عندما تبدأ القوة بالضعف ويُصبح الموت محسوساً كحدود داخليّة. وأنْ يُصبح الجسد فانياً يعني

1- ستيفن ملهول، «Faith and Reason» (لندن، 1994) صفحة 65.

2- لودفيغ فيتغنشتاين، «Tractatus Logico-Philosophicus» (لندن، 1961) صفحة 431.

له أنْ يحمل خرابه المُطلق داخله. لقد حكى تومازي دي لامبيدوزا في روايته «*الفهد*» عن شابّين كان الموت بالنسبة إليهما «ليس تجربة تنفذ إلى نقي عِظامهما»، بل ببساطة حدثٌ يقعُ للآخرين. بالنسبة إلى الشباب، الموت أقرب شَبَهاً بشائعة عن قيام عصيان مُسلَّح في أرضٍ أجنبيّة وليس مرضاً يتكوّن في الدم. إنهم لا يرون ضياع الذات الذي يليه كما تمّ تخيّله في الزمان والمكان الحاضرين في الفقدان الذي هو رغبة، أو في فعلٍ لا ينتهي للعدم يُسلِّطُ عبره الموضوع الإنسانيّ نفسه نحو المستقبل. إنهم ليسوا واعين تماماً لـ «أننا نحمل موتنا داخلنا كما تحمل الثمرة نواتها» كما يقول ريلكه في روايته «***دفاتر مالته لاوريتز بريغه***».

ولكن حتى تحوُّل فناء المرء الحَرْفيّ نحو الداخل هذا ليس كافياً لكي يُبرِز كامل وجوده. إنَّ حقيقةَ أنَّه لا يمكن تلخيص الحياة تجعل الموت يبدو غير حقيقيّ، بما أنَّه لا حدود مُدرَكة يمكن أنْ يكمنُ خلفها. ويُشير جيوفاني فاتيمو في كتاب *The End of Modernity* إلى أنَّ الموضوع الإنسانيّ يمكن أنْ يُدرك ذاته ككل فقط بصِلته بحَدَث عدم وجوده، أي أنّه يعثر على نفسه فقط على انعدام أرضيّته، ولكن من المشكوك فيه حتماً أنْ تُعير فكرة الموت بهذا المعنى حياةَ المرء تماسُكاً[1]. ثم إنَّ كينوناتنا في عمليّة الاحتفاظ بالآخر هي أضخم بالنسبة إليها من أنْ نعتبرها داخليّة، وأنْ يكون لدينا أي حسّ واضح بتناهيها. وفي الوقت نفسه، فإنَّ الافتقار إلى تمالُك النفس الذي ينتج عن كوننا في عُهدة **الآخر** هو توقُّعٌ للموت نفسه. والشهرة، التي يمكن أنْ تجلب معها حسّاً بالخارج للنفس يتفادى إدراك المرء، تزيد من هذا الإحساس بانعدام الكيان وبالتالي لا تسمح للمرء بأنْ يتوقَّع الخلود بل العكس تماماً. إنَّ المتطابق مع نفسه بالكامل ليس في حاجة إلى أنْ يموت.

لكنَّ المفارقة هي أنَّه لا يمكن أيضاً تعميم الموت. إنَّ الإنسان دائماً بدرجةٍ ما غريب على موته، وغير قادر على القبض عليه من الخارج؛

1- جيوفاني فاتيمو، «***The End of Modernity***» (كمبريدج، 1991) الفصل 7.

وهذا أحد الجوانب المتعدِّدة التي يظهر بها كمُتمِّم لحياة الإنسان، وهذا أيضاً يُفلِت من إدراكنا ككلٍ مفهوم. يقول سلافوي جيجيك «إنَّ الموتَ هو بالضبط ما لا يمكن ضمّه إلى أي تعميم. إنَّ واقعيّته الخالية من المعنى هي تهديد دائم للمعنى»[1]. أو كما يُصرّ كوينتن ميلاسو، إنَّ الموت هو التفنيد المُطلَق للمثاليّة الذاتيّة، بما أنني «أفكّر في نفسي كفانٍ فقط إذا اعتقدتُ أنَّ موتي ليس في حاجة إلى تفكيري في الموت لكي أتحقَّق»[2]. بالأحرى كما تختزل المهزلة الفعل الإنساني إلى مجرد حركات جسديّة، كذلك الجثّة هي قطعة من اللحم نزفَ منها المعنى، تاركاً إياها كتلة من المادة الهامدة، لم تعد قادرة على توليد المعنى، على الرغم من أنّها قد تكون ذات أهميّة قُصوى لآخرين.

إنَّ الموتَ يرسمُ خطاً تحت حياة الإنسان، لكنّه بذلك لا يوظّفها باتّجاه مُحدَّد، أو بمعنى مركزيّ أو بشكل مُرضٍ جمالياً، بحيث يستمر وجود الإنسان في أنْ يبدو غير مُحدَّد والموت، بالتالي، مُقدَّر له أنْ يبدو وهميّاً. إنَّ موت الإنسان هو معاً يقينٌ مُطلَق والنموذج الأصليّ للتأمُّل المُجرّد الصِرف، كشائعة مشؤومة انتقلتْ للمرة الثانية أو الثالثة، غير مُستقرّ لكنّه ناء بقدر كافٍ لإهماله في الوقت الحاضر والاهتمام به لاحقاً. كيف يمكن للمرء أنْ يختبر حَدَثاً ويعتبره حقيقيّاً وهو يختزل واقعيّة التجربة؟ لقد رأى توما الأكوينيّ أنَّ العقل عاجز عن إدراك مفهوم الخليقة لأنه عاجز عن فهم فكرة العَدَم، والعدَم هو الخلفيّة الوحيدة التي تظهر الخليقة أمامها. وإذا كان من الصعب بالطريقة نفسها تجلّي وجود الإنسان له، فالسبب يعود إلى حد بعيد، بما أنَّ الموت ليس أكثر من مسألة تخمين، إلى أنّه ليس لديه شيء مُحدَّدٌ يفصِله عنه. وإذا كان من الممكن أنْ نلْمَح نهاية الحياة من بعيد كشيء وهميّ، كذلك الأمر مع الحياة عندما نتأمّلها على ضوء ذلك الانفصال. إنَّ كل ما يمكن أنْ

1- سلافوج تشيشك، «*Living in the End Times*» (لندن، 2010) صفحة 307.

2- كوينتن ميلاسو، «*After Finitude*» (لندن، 2008) صفحة 57.

يتلاشى من دون رجعة في أيّ لحظة، مهما كان جوهرياً في الظاهر، مُقدَّر له أنْ يُثير حوله مقداراً من الوهم، كأداء مسرحيّ يبدو توهّجه (الأزياء الفخمة، بريق الأضواء، والإيماءات المُبالَغ فيها) مُصمَّماً للتنصُّل من حقيقة أنّه سوف يختفي سريعاً.

لقد اعتبر توماس هوبس أنَّ للسياسة صِلة وثيقة بالموت. وصيانة الأفراد من أنْ يؤذي أحدهم الآخر جسديّاً هي إحدى وظائف الدولة السياسيّة الأولى. وبالنسبة إلى كانط، فإنَّ نظرية المعرفة وليس السياسة هي الشاهد على حالتنا الفانيّة، بما أنَّ حيوانات محدودة مثلنا ممنوعٌ عليها ذلك المشهد الشامل للعالم والذات التي نتخيّل أنّها متوفّرة لله، وبدل ذلك نستعيض عنها بهذا المنظور الجزئيّ أو ذاك للواقع. إنَّ الله هو القادر على ولوج العالم بذاته، وبالتالي على أنْ يرانا في كل مكان، بينما ذلك علامة على خلقنا، وبالتالي على فنائنا، ونحن غير قادرين. وكون الحيوات الإنسانيّة غير قابلة للتلخيص هو السبب في أنّه حسب وجهة النظر المسيحيّة الحُكم يمكن أنْ يكون الحُكم الأخير فقط، بما أنّه فقط حينئذٍ، عندما يتّخذ النص الممتد لحياةٍ ما هيئة كتابٍ مُغلَق، توجد حكاية كاملة يجب تقدير قيمتها.

لا شك في أنه على الإنسان أنْ يسعى إلى تحويل وجوده إلى كامل مجموع الأنواع بعيشه في حالةٍ دائمة من الترقُّب لموته، وهي استراتيجيّة أيّدها كلٌ من القديس بولس ومارتن هايدغر[1]. وفي كتابه *Religion within the Limits of Reason Alone* يتكلَّم كانط عن الموت بوصفه يُحدِّد «ضرورة الاستعداد طوال الوقت لحلول النهاية»[2]. في حين يرى

1- على الرغم من أنَّ جان-إيف لاكوست، تلميذ هايدغر، ينتقد بقسوة أستاذه لتشديده المُفرِط على تخصيصه موت الإنسان على أنّه إنجاز شاقّ. انظر كتابه «Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man» (فوردام، نيويورك، 2004) صفحة 62.

2- إيمانويل كانط، «Religion within the Limits of Reason Alone» (نيويورك، 1960) صفحة 126.

فالتر بنجامين كل لحظة من الزمن بوابة ضيّقة يمكن للمسيح أنْ يمرّ منها. إنْ كان الأمر كذلك، فعلى المرء أنْ يعيشَ في حالةٍ من الترقُّب الشديد، رافعاً أفعاله من الزمن الدنيويّ ودافعاً إياها قُدُماً نحو يوم الحساب. ويتكلَّم بنجامين في *The Origin of German Tragic Drama* عن البطل المأساويّ الذي وجوده «ينمو من الموت، الذي، حتماً، لا يمثّل نهايته بل شكله»[1]. ربما الاستيلاء على موت المرء أو تخمينه بهذه الطريقة، وتحويله من نهاية وجوده إلى قوة داخليّة مُحرّكة، هو أقرب موت يمكن أنْ يختبره. وفي نظر بنجامين، عدو هذا البطل الثوريّ، فإنَّ مفهوم التاريخ العائد إلى الواجهة هو نظريّة تاريخيّة، الذي يرى أنَّ كل شيء في الماضي يمكن تخزينه وحفظه على شكل كنوز ثقافيّة وأنَّه لا شيء في المسيرة المهيبة للتاريخ يمكن أنْ يضيع تماماً. وعليه فإنّه يشكِّل إنكار الموت على المستوى الجمعيّ. ويعتقد جورج باتاي في مقالةٍ عنوانها Hegel, Death and Sacrifice أنَّ التضحية بحيوان بدل الذات قد تكون وسيلة لحضور المرء نهايته الخاصّة. ويدّعي الفيلسوف الأيرلنديّ وليم دزموند أنَّ «البصيرة المأساويّة تعْبرُ من الحياة إلى الموت وتنظر خلفها إلى الحياة، وتعبر عائدة وتعيش الحياة بطريقة مختلفة»[2]. بعبارة أخرى، على المرء أنْ يبتعد عن القبر.

يقول ت. س. إليوت في قصيدة *Four Quartets* إنّ الفعل الذي ينكبّ عليه المرء عندما يحين الموت سوف يُثمر في حيوات الآخرين. ويُضيف، ولكن بما أنَّ لحظة الموت هي كل لحظة - ليس لأنَّ القلب الإنسانيّ يمكن أنْ يتوقّف عن الخفقان في أيّ لحظة فقط، بل لأنه علينا أنْ نبقى دائماً متأهبين لمواجهة نهايتنا أيضاً- يتبعُ ذلك أنّ هذا ما ينبغي أنْ يكون عليه الوضع عند أيّ نقطة من حياة المرء. وأشد الأعمال ازدهاراً هي تلك التي تُؤدَّى وكأنها آخر الأعمال، وبذلك تُنجَز ليس لنتائجها بل

1- فالتر بنجامين، «The Origin of German Tragic Drama» (لندن، 1963) صفحة 114.

2- وليم دزموند، «Perplexity and Ultimacy» (نيويورك، 1995) صفحة 53.

لذاتها. إنَّ أخلاق المقابر هذه هي ضد المنفعة أو السبب المفيد، على عكس الإرهابيّ الذي يُدمِّر نفسه لكي يُشوّه الآخرين ويقتلهم. ولهذا السبب يحثّنا إليوت بالأسلوب نفسه على ألّا نفكِّر في عواقب الفعل. وما سيتّضح عقمه بالنسبة إلى المستقبل هي الأفعال التي لا تضع هذا في حسبانها. والتحرُّر عبر التأمُّل في الموت من استثمارٍ شديد الضيق في المنفعة هو أنْ يكون المرء حرّاً في أنْ يعيش كأزهار الزنبق في الحقل، يتعامل مع وجوده ووجود الآخرين كغاية بحدّ ذاتها. بهذا المعنى يتّحد العيش من أجل الموت ووفرة الحياة. إنَّ التفكير في الموت يجلب معه قدراً من التهوُّر المُنعِش في تعاملاتنا مع الآخرين، ولا ينبغي الخلط بينه وبين اللامبالاة المزهوّة.

ولأننا لن نعيش حتى نشهد آثار أفعالنا الختاميّة، فإنَّ ثِمارها مرتبطة بإيثارها، كارتباطها بالشهيد الذي لن يعيش حتى يرى الفوائد التي يجلبها أو تجلبها للآخرين. إنَّ الإنفاق الذي لا يتوقَّع هو الذي يُكافأ بوفرة. وأعمالنا تُنتَزَع من سلاسل السببيّة المتشابكة وتوضَع خارج تخريب الزمن. ولهذا السبب تتّصفُ الأعمال التي تُنفَّذ لذاتها بنكهة فنائيّة قوية خاصة. وبلامبالاتها المتعجرفة بالأصداء التاريخيّة، تبدو أنها تُشير مباشرة نحو الأبديّة، وبالتالي نحو الموت. وبالنسبة إلى جاك ديريدا، هناك معنى ما يُقرّبنا كل فعل أخلاقيّ وِفقه من حضور الموت، بما أنَّ فناءنا يُبيِّنُ الحد الأقصى لهشاشتنا، وهذه الهشاشة هي التي تُحدّثنا في وقت الحاجة الأخلاقيّة المُلحّة. فقط بكونِ المرءِ مُخلصاً لهذه الحاجة إلى الموت، إنْ كان هذا ضرورياً، هو بالنسبة إلى ديريدا إنجازٌ أخلاقيّ حقيقيّ[1]. ربما هذا يُشكِّل الكثير من الموت، بقدر ما يقع تشديد هايدغر على أهميته البالغة وليس على حضوره اليوميّ. وفي أحد المعاني يكون ابتذال الموت فضيحة بقدر ما هو إفراط مجنون.

1- انظر جاك ديريدا، «Donner la Mort»، في كتاب ج. م كابات و م. ويتزل (مُحرران)، «L'Ethique du don» (باريس، 1992).

إنَّ أحد أسباب خوفنا من الموت هو أنّه يبدو أنّه يقضي على كل ما كنا عليه. فما الداعي إلى أنْ ننظف أسناننا أو أنْ نؤسس مصنعاً لإنتاج الأسلحة الخفيفة ما دام الأمر سينتهي بنا إلى حفنة من تراب؟ نحن غائيّون[1] بالفطرة، وبالنسبة إلينا كل ما لا يمكن إيداعه الأبديّة يبدو رديئاً بصورة لا تُطاق. ومن الصعب قبول أنَّ ما نفعل ونشعر به له قيمة على الرغم من أنّه سوف يغيب في عالم النسيان - وعليه فإنَّ موقف بطل فيلم وودي ألن «*آني هول*» الذي رفض وهو تلميذ في المدرسة أنْ يؤدي وظيفته المدرسيّة على أساس أنَّ الكون يتمدَّد وأنّه ذات يوم سوف يتفكَّك بأكمله. (لكنَّ توماس ناغل يُشير إلى أنَّ ما نفعله اليوم سوف يُصبح بلا معنى بعد مليون عام، والعكس أيضاً يجب أنْ يكون صحيحاً، وفي هذه الحالة يقوم احتجاج تلميذ المدرسة المراوغ على أُسس مُريبة. على أيّ حال، يُجادل ناغل قائلاً إنَّ ادّعاء أنّه لن يعود هناك ما يهمّ بعد مليون عام معقول فقط إنْ كان يهمّ الآن)[2]. ويتبنّى صمويل شيفلر نسخة أقلّ رؤيويّة من هذا الرأي في كتابه *Death and the Afterlife*، مُجادلاً بأنَّ افتراض أنَّ الجنس البشريّ سوف ينجو من موتنا الشخصيّ، على الأقلّ لفترة معقولة من الوقت، أمرٌ حيويّ لحسّنا الحالي بالقيمة.

قد يكون الحال هو أنَّ سوق البورصة، بالإضافة إلى أبحاث مرض السرطان، وطلبات الحصول على رهن ودروس المُبتدئين في اللغة الإغريقيّة القديمة، سوف تنهار إذا علِمنا أنَّ العالم يوشك أنْ ينتهي؛ لكنَّ شيفلر لا يولي أيّ انتباه للنواحي الإيجابيّة لتلك الكارثة. والوثيقة التاريخيّة الشهيرة التي تدّعي أنَّ العالم يقترب بسرعة من نهايته هي العهد الجديد، لكنَّ حسب رأيه فإنَّ المضامين الأخلاقيّة لهذا الإيمان تختلف كثيراً عن إفراغ حس المرء بالقيمة من محتواه. على العكس، إنَّ النظر إلى العالم على ضوء يوم الحساب هو ما يسمح للقيمة الصحيحة بالظهور.

1- الغائيون؛ من الغائيّة: كون الشيء موجّهاً نحو غاية، خاصّة الطبيعة ونشاطاتها. - المترجم.
2- ناغل، «Mortal Questions»، صفحة 11.

وبما أنّه لا يوجد وقت للانخراط في معاملات الملكيّة أو بسوق الزواج، أو لتدمير الغابات المطريّة أو لغزو مناطق دولٍ أخرى، فإنَّ كل ما يهمّ هو الصداقة والاستقامة. إنَّ تخيُّل نهاية التاريخ تُحرِّر النفس من طغيان السلطة الزمنيّة. والقيمة «الصِرف» - القيمة في ذاتها - هي ما يقفُ مُتحرّراً من العاقبة والظرف، كما في شِعار «فلتأخذ العدالة مجراها حتى وإنْ كان العالم سيزول». إنَّ هذا الأسلوب في الحياة، بتصميمه الراسخ، ينتمي إلى أخلاق **الحقيقيّ**. والحقيقة الأخلاقيّة المُلحّة الضمنيّة في وجهة النظر هذه ليست «دائماً تعمل وهي تضع في حسبانها الأجيال القادمة»، لكنّها «تعمل وكأنَّك أنتَ والتاريخ توشكان على الزوال». هذا أحد المعاني الذي توجد فيها الأبديّة بصورة مُبهمة، بالنسبة إلى الإنجيل المسيحيّ كما بالنسبة إلى وليم بليك، هنا والآن، مُستترة داخل تضاعيف أعماق الحاضر السحيقة، على عكس الاعتقاد التقليدي الخاطئ (الذي يعرفه بليك، وناغل وشيفلر) بأنَّ الأمر الخطير بالنسبة إلى الإيمان الدينيّ هو «النجاة» أو «ما بعد حياة» بلا حدود. وكما رأينا، لا ينبغي الخلط بين الأبديّة والدوام. إنَّ الحدث المسيحيّ المركزيّ ليس النجاة بل البعث - هو تحوُّلٌ راديكاليّ على خِلاف مع الاستمراريّة المواسية لـ «مواصلة العيش».

إنَّ التصرُّف بلامبالاةٍ مرهفةٍ بالعاقبة يعني أنْ تُعيد نهاية الزمن إلى الحاضر، وبهذا تخلق صورةً موجزَة للأبديّة. إنَّ المرء يفكّر في هيرش الجبان في رواية «**نوسترومو**» لكونراد، الذي يقوم فجأة أمام دهشة القارئ بالبصق في وجه جلّاده لعِلمِهِ أنَّه لا توجد عواقب على تصرّفه هذا بعد أنْ تستقرّ طلقة الرصاص في رأسه. إنَّ الذين يجعلون موتهم خاصاً بهم واجهوا أسوأ أنواع الرعب، وبذلك يستمتعون بدرجة نادرة من الحريّة. إنَّ اليهوديّ الذي يرفض أنْ يقتل أخاه اليهوديّ بأمرٍ صادرٍ عن النازيين، والذي بالتالي ضُرِبَ هو نفسه حتى الموت، يعي من دون شك أنَّه لا شيء سوف ينتج عن ذلك التصرُّف - أنَّ زميله سوف يُقتَل في كل الأحوال، وأنَّ الإبادة الجماعيّة سوف تستمر من دون توقّف. ولكن

هذا لا يعني أنّه يموت بسبب تحدٍّ مجّانيّ. بالأحرى، هو يموت ليُشدِّد على حقيقة أنَّ الحبّ والشفقة لم يزولا من العالم، وأنَّ الكارثة الحقيقيّة ستحلّ عندما لا يبقى لمثل تلك التعبيرات أثر. وهو أيضاً يموت لكي يُعلن أنَّ موته خاصٌ به، مُعيداً إليه صِفته كفعل تحرُّر من القِوى التي ستستعبده. يقول موريس بلانشو عن الاختيار الحر لنهاية الحياة «إنَّ موتنا يحلّ في اللحظة التي أشـــدّ ما نكون خلالها أنفســـنا»[1]

على أساس وجهة النظر هذه، التي تقاوم كل فِكر تاريخيّ أو ثوريّ، على المرء أنْ يُكافح من أجل التعامُل مع كل لحظة بوصفها مُطلقة، فاصلاً إياها عن خزي الظرف، وفي الوقت نفسه داخلاً وخارجاً من التاريخ بالعيش بدءاً بنهاية الزمان بدل أنْ يعيش ببساطة داخله. ويتحدّث جان-جوزيف غو Goux عن ولوج أوديب إلى الموت على أنّه يدوم تقريباً على امتداد الحياة، وهو مُعلّق بين الحياة والموت:

«إنّه ليس أطول من حَدَثٍ واحد؛ إنّه مَعْبَر لم يكتمل قط، ينبغي دائماً استكماله وتطويله. إنّه الوضع الابتدائي (لحظة عتبة الشعور) الذي يمتد على رقعة الحياة. ويُصبح الوضع المُعاش لوجودٍ بأكمله. الوضع الإنسانيّ بأكمله كحالة محدودة: هكذا يمكن أنْ نُلخّص عِلم أخلاق الجديد الذي يبرز مع أوديب»[2].

لا ريب في أنَّ هذا ما يجول في ذهن بولس عندما يتحدَّث عن أنّنا نموت في كل لحظة، وعمّا يعنيه الإنجيل عندما يقول إنَّ يسوع يُشير إلى موته على أنّه معموديّته. يقول ثيودور أدورنو «إنَّ الفلسفة الوحيدة التي يمكن أنْ تُمارَس بمسؤوليّة هي محاولة التأمُّل في الأشياء كلّها كما تبدو من زاوية الخلاص»[3].

إنَّ أفعال البشر كلها تُجلّلها هالة من الموت، بما أنّه لا يمكن الرجوع

1- موريس بلانشو، «*The Siren's Song*» (برايتون، 1982) صفحة 149.

2- جان-جوزيف غو، «Oedipus, Philosopher» (ستانفورد، كاليفورنيا، 1993) صفحة 184.

3- ثيودور أدورنو، «Minima Moralia» (لندن، 1974) صفحة 227.

عنها سواء أكانت خيِّرة أو شريرة. وهذه إحدى الطُرُق النادرة التي يجد فيها الموت المُطلَق له صدى في الحياة اليوميّة. فيما عدا ذلك، الموت هو حرمانٌ متطرِّف ولا يمكن للـ*Lebenswelt* (العالم الحيّ) أنْ يتكيَّف معه. ونحن لسنا متعوّدين في الحياة اليوميّة على مثل تلك التحوّلات المُذهلة كأنْ يُحمَل على الأكتاف إلى مُصلّى على أنغام الأرغن. ومهما كانت الإنجازات المُدهشة القادرين على تحقيقها ونحن أحياء، لا شيء يُضاهي محض دراما الاختفاء إلى أبد الآبدين. إنَّ الموت هو إحدى البقايا القليلة للمُطلَق في عصرٍ دنيويّ، وبالقدر نفسه على خلاف مع العقائد الأرثوذوكسيّة السائدة. وألّا نكون أحياء في المُطلَق هي حالة مُغرِقة في السرياليّة والتطرُّف بالنسبة إلى البراغماتيين الصَلْبين الذين يحكمون العالم حاليّاً، وهذا أحد أسباب سواد التنصُّل من الممكن. وحدها المجتمعات التي تحتفظ بجزء من فكرة التضحية، وبالتالي بجزء من الحسّ بالموت بوصفه حالة الحياة، قادرة على رفع هذا القمع. وفي أحد المعاني ليس من العادي أنْ يكون المرءُ ميتاً، وكأنَّ عدم وجوده يعني ارتكاب خروج مُشين عن العُرف. إنَّ الموت هو تدميرٌ للمعنى، مجرد واقعيّةٍ وحشيّةٍ، ولكنْ في الوقت نفسه عدم الشعور بأنّها تنطوي على مغزى استثنائيّ هو مسألة أساسيّة بالنسبة إلينا. إذا لم يكن هناك موت في عالم صمويل بيكيت، بل ببساطة عملية ثابتة من التفسُّخ، فذلك لأنه سوف يُثبت أنّه وبوحشية مفرطة حدثٌ حاسم في مثل هذا الكون المرتبك، الذي يتطلَّب حتى شنق المرء نفسه من شجرة تصميماً يفوق قدرته على حشده. والتخلّي عن هذا الشيء أو ذاك ليس دليلاً موثوقاً إلى كيف يمكن أنْ يكون التخلّي عن كل شيء، وهذا أمر مختلفٌ تماماً. ربما الطبيعة المُطلَقَة للموت هي أحد أسباب إثباته أنّه يُغري الفنانين، بما أنّه أقرب شبهاً لدينا بالخلق الصرف. وإزالة شيء عن الوجود لا يبدو أنّه يقلّ إعجازاً عن إخراجه إلى الوجود.

يجب الاعتراف بأنَّ التأمُّل في الأشياء كلها من زاوية الخلاص هي

مسألة في غاية الأهميّة. كان يمكن للمرء أنْ يتخيَّل أنّه يمكن تركها إلى عُصبة الشجعان المقدامين المعروفين باسم الشهداء، لولا أنّ الاستشهاد، بالنسبة إلى المسيحيّة على الأقلّ، هي حالةٌ يُستدعى إليها كل شخص في المبدأ. لذلك فإنَّ قدراً من التطرُّف أمر عاديّ. ومن طبيعة التاريخ الطبقيّ أنْ يقودك السعي إلى تحقيق العدالة إلى موتٍ حقير على يديّ الدولة السياسيّة، سواء على قمة جبل الجُمجمة أو في السجون السرّيّة في دوائر المُخابرات. والاستشهاد، كالمأساة، هو وسيلة لاستخلاص معنى ممّا هو مجرد حقيقة في الطبيعة، وتحويل الفناء إلى نوع من البلاغة. والحقيقة، أنَّ الموت بهذه الطريقة يَقرِن الإنسان العاديّ بالأمر الخطير. وإرنست بلوخ يربط هاتين السِمتين التوأمين عندما يُشير إلى أنَّه «لا شيء يُضاهي هذه الضربة التي تنزل بكل شخص في غرابتها وكآبتها»[1]. إنَّ الموت ظاهرة طبيعيّة بصورة تامة ونادراً ما يُعامَل على هذا الأساس، بما أنّه في وقت واحد غير ممتع ومبهم. وكون كل شخص من دون استثناء يُعاني هذه الخسارة الكارثيّة يُفاقمُ من غرابتها، وكأنّ المرء يتوقَّع أنْ يرى أشباه الملك لير وأنتيغون يلطون له عند كل منعطف شارع. إنَّ الناس يموتون، كما تقول إحدى شخصيات ج. م كويتزي، وهذه طبيعة إنسانيّة، ولا يمكن منعهم من ذلك. والمُبهم يحدثُ طوال الوقت. إنَّ أيّ لحظة عاديّة تفرِز أشد الاحتمالات كارثيّة، كالباب الضيق الذي يمكن للموت أنْ يدخل منه. هناك تناقُض مُذهل بين الطبيعة اليوميّة للموت عموماً والطبيعة غير اليوميّة بجلاء لموت المرء الخاصّ.

إنَّ الموت يكشفُ عن فجوةٍ تشوّشُ الذهنَ بين الـ *quidditas* (الجوهر) الروحيّ أو فرادة رجل أو امرأة وتفاهته أو تفاهتها البيولوجيّة الصِرف. والحَدَث، كأمرٍ طبيعيّ، لا غِنى عنه؛ لكنَّ الشكل الثقافيّ الذي يتّخذه ضروريّ، ولا يحمل أيٌّ منهما نمط ظهوره، وهذا يبقى طارئاً إلى

1- إرنست بلوخ، «Principle of Hope» (كمبريدج، ماساتشوستس،1995) المجلد الثالث، صفحة 1105.

حد كبير. وكالجنس، الذي يبرز بالطريقة نفسها من بين مجاليّ الطبيعة والثقافة، من الصعب تفادي إمّا الإفراط في تقديره أو الاستخفاف به. ومن ناحية الاستخفاف به، يقول تاسيتوس إنَّ الإمبراطور تيبرياس، في سعيه إلى استرضاء الشعب بسبب الجنازة الضعيفة بصورة شائنة التي أقامها لموت جيرمانيكوس، ذكَّره بأنَّ الرجال فانون وأنَّ الدولة وحدها خالدة[1]. وبالروح نفسها، بيَّنَ كلاوديوس لهاملتْ بسخطٍ ظاهر أنَّ الموتَ هو جزءٌ من دورة الطبيعة، وأنَّ الاحتجاج بكآبة مُفرطة عليه يمكن أنْ يكون انغماساً مَرَضياً في الذات. وهذا صحيح تماماً، لكنَّ هاملتْ أيضاً على صواب في اعتباره الموت شيئاً مُفرِطاً ولا يُحتَمَل. أمّا قيمته فمسألة أخرى. والخطاب الأشهر في تاريخ المسرح يتذبذب بين حياةٍ من دون جدارة، يكتفي المرء خلالها بتحمُّل مصائبه بخنوع، وتمسُّكٍ أكثر بطوليّة بأحزانه سوف يضع حداً لها، على الرغم من أنَّ الثمن هو أنّه سوف يضع حداً لنفسه.

إنَّ للموتِ سُلطةً من الصعب تفنيدها. وفي كتابها *The Death of the Heart* تُلاحظُ إليزابيث بوين أنَّ موت إحدى شخصياتها يضعها في موقفٍ قويّ للمرة الأولى في حياتها. وكالحب، يُفتّش الموت عن الشيء الأشدّ فرادة في الشخص، مُسلّطاً الضوء بدقّة على كونهما لا يُستبدَلان. فإذا أراد المرء شكلاً رقيقاً من الجوهريّة، فقد يجده هنا. وأحد اعتراضات أفلاطون على المأساة هو أنها بتزويدنا بصور للموت تُذكِّرنا بعزلتنا، وبالتالي تُدمِّر التضامُن السياسيّ. والموت بالنسبة إلى هيغل، كالقانون، هو حقيقة كونيّة تضعنا مع ذلك وجهاً إلى وجه مع استحالة اختزالنا إلى ذواتٍ فرديّة، متعادلة ومتميِّزة في وقت واحد. وكالجسم البشريّ، هو معاً موتٌ خارجيّ وموت خاص بالمرء راديكالياً، ونمط من الفناء ولكنّه أيضاً حالة مُشترَكة. فإذا كان بأحد المعاني خاصاً بي حصراً، فيمكن أيضاً إنتاجه بكميّات كبيرة كلحم السجق. وبريمو ليفي يتكلَّم

1- تاسيتوس، «The Annals» (أكسفورد، 2008) صفحة 97.

عن الموت في معسكرات الاعتقال النازيّة كمسألة بيروقراطيّة، مُبتذلة، لا يتميّز عن الحياة اليوميّة. وفي قصة هنري جيمس «الحيوان في الغابة»، يتَّضحُ أنَّ الحدث الرهيب الذي أمضى الراوي فيه حياته في رعب منه، والمُرتبِط بقوة بالموت، أنّه معاً الظهور المُفاجئ المُخيف للحيوان ولا-حَدَثٌ فارغ، مُثير للشفقة، وفرصة مكبوتة بصورة قاتلة.

كالرواقيين، يمكن للمرء أنْ يختار تسليط الضوء على الطبيعة المُملَّة للموت، ومعاملته كما فعل سينيكا في *To Marcia's on Consolation* ليس كحقيقة ينبغي قبولها فقط بل كقوة ينبغي إقرارها أيضاً. وحسب هذا التقدير يقفُ الموت بثبات إلى جانب المحرومين، مُحرّراً العبيد، ومُطلِقاً سراح المحكومين مدى الحياة من السجون، ومُخلِّصاً الحزانى من همومهم، ومُستبدلاً الخلاف بالسكينة ومُزيلاً التفاوتات الطبقيّة بين الأثرياء والفقراء. من الصعب تخيُّل قوة ثوريّة أشد وضوحاً. وبعيداً عن كون الموت تدميراً للأمل، فإنه في نظر سينيكا تجسيداً لذلك الأمل. صحيح أنَّ الذين أُطلِقَ سراحهم من السجون أو تحرّروا من تعذيبهم بالموت ليسوا قادرين على الاستمتاع بتلك الحالة المُثيرة للحسد، إلا أنَّ الحقيقة تبقى أنَّ الطبيعة الأمّ راعت شعورنا وزوّدتنا بوسيلة (الانتحار) لوضع نهاية لآلامنا في أيّ لحظة. فحيث يوجد الموت، يوجد أمل.

إنَّ هذا صحيح بمعنى مختلف بالنسبة إلى بطل توماس مان توماس بدنبروك، الذي راودته قُبيل وفاته رؤيا للموت بوصفِهِ شكلاً أكثر نشوة من التحرُّر مما يمكن لسينيكا أنْ يتخيَّل:

«كان الموت فرحاً، فائق الروعة، شديد العمق من النوع الذي لا يأتي في الأحلام وفي لحظاتٍ من الرؤيا كما يحدث الآن. كان عودةً من ضياع مؤلِم لا يُطاق، أو كتصحيحٍ لخطأ فادح، أو كالتحرُّر من أغلال، أو كفتح أبواب – إنّه تصحيح سوء طالع مؤسف» (رواية ***آل بدنبروك***، الجزء العاشر، الفصل الخامس).

إنَّ رؤيا توماس مؤِّثرة وغامضة إلى درجة تبعثُ على الاحترام؛ ولكن كما توضِّح بقيّة الفِقرة، إنها تتضمَّن نوعاً مُريباً من الثُنائيّة تُسجَن الذات الحقيقيّة بسببها في جسدها الأرضي، وتُطلَق إلى الأرض لكي تُصبح جزءاً من روحٍ كونيّة، تزدهر بحيويّة أشدّ من أي وقتٍ مضى. وعلى الرغم من روعة الرؤيا، من الصعب ألّا نرى فيها تنصّلاً من الفناء الشخصي.

بالنسبة إلى الرواقيين، هناك مُساواتيّة[1] في الفنائيّة يجد و. ب ييتس، الذي يتكلَّم عن «فظاظة» الموت، أنَّ من الصعب تحمّلها. هناك لمسة من الغوغائيّة في المُساواة المتهوّرة. إنَّ دعوة ييتس الرجال والنساء إلى «أنْ يأتوا إلى القبر بشموخ وهم يضحكون» تنم عن خيلاء السطوة، وتأبين كافر يوقِفُ الشَعر خطّه بيده في قصيدته «تحت جبل بن بلبن». يجب نفي الموت، بغطرسة فخمة، بوصفِهِ أدنى من هيبة الطبقة الإنكليزيّة-الأيرلنديّة. وعلى المرء أنْ يتعامل مع فنائيّته بامتعاض، كما يتعامل مع خادم وقِح. وعليه ألّا يغضب على خفوت الضوء بل عليه أنْ يُحدِّق بثباتٍ إليه. وفي حين أنَّ فيرجينيا وولف تصرّ على أنْ يحصل المرء على غرفته الخاصّة، يُلاحظ ريلكه، وهو أرستقراطيّ آخر في الروح من سلالة ييتس، في روايته *The Notebooks of Malte Laurids Brigge* أنَّه يُصبحُ من الصعب باطّراد أنْ يجتاز المرء موته الخاص. إنَّ عليه أنْ يحتجّ باسم موتٍ أصيل على تشكيلة ذريّة، جاهزة من هذا الحدث توفّرها الحداثة كأيّ بضاعة مُستعمَلة. حتى الموت اختطفته الغوغاء. ويُعلِّق تشارلي سيترين في رواية سول بيلو *Humboldt's Gift*، «إنَّ جهلنا بالموت يُدمّرنا»، وهذا حُكمٌ كان جديراً بريلكه أنْ يُصادِق عليه من دون شك. إنَّ ما يبدو كأنّه تعزية للبعض - في الحقيقة إذا متُّ، فسوف يموت كل شخص آخر - هو بالنسبة إلى ريلكه مجرد وقاحة بورجوازيّة حقيرة.

إنَّ ريلكه بهذا يفشل في أنْ يفهم أنَّ قدْراً من المجهوليّة أمرٌ طبيعيّ بالنسبة إلى الموت. وعلى غرار شريكه الـ *eros* (الجنس)، لا يحترم الـ

1- المُساواتيّة: الدعوة إلى المُساواة بين البشر. - المترجم.

thanatos (الموت) الأشخاص. إنَّ في العربدة الجنسيّة التي تتداخل فيها الأجساد شيئاً مُشتركاً بينها وبين معسكر الاعتقال؛ لكنّها أيضاً تُبيِّن الموضوعيّة المتأصّلة للرغبة التي يحملها المرء، كدافع الموت، في قلب كيانه لكنّه غير مبالٍ بها بحقد. وبهذا المعنى، الموتُ شيءٌ حميم وغريب في آنٍ واحد- هو إمكانيّة عميقة للـ *Dasein* (وجود)، حسب اصطلاح هايدغر، لكنّه نقطة مُبهمة في مركز الذات من المستحيل إظهارها، وهو اسم آخر للموضوعيّة ذاتها. ويتحدث بنجامين عن دمار البطل المأساويّ بوصفه «مألوفاً، وشخصيّاً، ومتأصّلاً فيه»، في حين يراه في الوقت نفسه ينكمش عنه وكأنّما من قوّة غريبة[1]. وإذا كانت سلبيّة الموت بمعنى ما هي تكملة للموضوعيّة، يلي هذا أننا لا نتطابق مع أنفسنا بالكامل إلا عندما يُصبح من المستحيل علينا أنْ نفعل ذلك.

على الرغم من تهديد الموت، فإنَّ احتقار ييتس للموت له ما يُبرّره. وبدءاً بالقديس بولس وقوله «أين لدغتكَ؟»، وحتى الشاعر دَنْ Donne «أيّها الموت، سوف تموت»، نجد هناك تقليداً مُشرِّفاً من السُخرية من الموت، والهزء من اعتداد الموت بنفسه وتحجيماً له بالهجو. وهذا من أجل ردّ الصاع صاعين له على طريقته، بما أنّه من المعروف أنّه هو نفسه فاضحٌ للزيف، وهكذا فهو يرتبط بصِلة قرابة مع الكوميديا بالإضافة إلى التراجيديا. وفي وجه المعتقدات المُتّقدة والطموحات العالية، يصرّ على أنْ نصل كلنا إلى الدمار الكامل. إنَّ الإيمان المسيحيّ هو أنَّ البعث، بأسلوب العين بالعين البارع، يوصِلُ الموت إلى العدم. وقوّته المُرعِبة، على غرار قوة طاغية مُتبجِّح، مكشوفة الزيف. ولا ريب في أنَّ هناك لمسة عجرفة في تعليق ألبير كامو في كتابه «***أسطورة سيزيف***» تفيدُ بأنّه ليس هناك قَدَر لا يمكن التغلُّب عليه بالازدراء؛ ولكن صحيح مع ذلك أنَّ الدهاء، والسخرية والتهكُّم هي مصادر ينبغي ادّخارها ضد دمار المرء المُهلِك. والموت، كالقانون، هو قوة متغطرسة، مُبهمة وحقود تُهدِّد

1- بنجامين، «The Origin of German Tragic D rama»، الصفحة 114.

باختزال الموضوع الإنسانيّ إلى نفاية حقيقيّة، ومواجهتِهِ بتفاهةِ وجودِهِ وكسرِ هويته واستقلاله بعنف. وإذا كان القانون، بالإضافة إلى الإثم الذي تدعمه بلا قصد، بالنسبة إلى القديس بولس هما مجيء الموت إلى العالم، فهما أيضاً صورة لتلك الفنائيّة؛ وحسب رأي الرسول يتلاشى الاثنان معاً في صَلب يسوع وبعثه. إنَّ بعث يسوع هو موتٌ ليس مُلغى بل متحوِّل، مُعادٌ تفسيره وتصميمه ولم يعُد مُخيفاً بصورة موضوعيّة جداً – وكأطفالٍ مذعورين من البُعبُع الذي يعلمون أنّه وهم، نُثابر في فعل ذلك.

قد تفضح المسيحيّة زيف الموتَ لكنّها أيضاً تعتبره شيئاً بغيضاً. إنّه بغيض لأنّه يتضمّن خسارة لا رجوع عنها، وهكذا يواجهنا بالقليل جداً؛ ولكن أيضاً لأنه يُعرِّضنا للـ *Jouissance* (الفرح) وبالتالي للكثير جداً. وليس لدى القديس بولس أدنى شك في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس في أنَّ الموتَ هو عدوّ الإنسانيّة، عدوّ ينبغي تفاديه وهزيمته ليس بالقتال الشرس بل باحتوائه بكل شجاعة. ويتحدّث اللاهوتيّ هربرت ماكيب بفظاظة عن الموت بوصفه «انتهاكاً»[1]. ولا سبيل إلى إثبات أنّه مُعادل لوضوحه الجنونيّ. وعلى غرار الأنا المتفوّقة الفرويديّة، فإنَّ مطالبَهُ متطرفة بصورة سخيفة. وعلى غرار الأنا المتفوّقة أيضاً، يفتقِر للحس السليم بحيث يُميِّز أننا عاجزون عن تلبية تلك المطالب.

بالنسبة إلى الإنجيل المسيحيّ، ينبغي قبول الموت ولكن ليس المُصادقة عليه. والفيلسوف غابرييل مارسيل يتحدّث عن «قبول غير مشروط» له. علينا ألّا نسمح لطبيعته التافهة أنْ تقضي على إحساسنا بإلحاحِهِ، كمواطنين مُحترَمين يتجاهلون بارتباك عملاً جنونيّاً دادائيّاً في أوساطهم. إنّه سلوك عنيف، مُغالٍ ويدل على قلّة ذوق، ينتزعنا من وسط أحبّائنا ويودِعُ مشاريعنا التراب باحتقار. وحقيقةُ أنّه أيضاً طبيعيّ – كما يحمل الفرد نوعه، حسب قول ماركس – ليس عزاءً. وكذلك مرض التيفوئيد. إذا توجّبَ علينا أنْ نستسلم بكل حريّة لإهانته، فذلك ليس

1- هربرت ماكيب، «OP, Hope» (لندن، 1987) صفحة 24.

لأنَّ هناك أيّ شيء يُطاق فيه، بل لأنَّ فعلَ هذا يتضمّن شكلاً من وهب الذات، وهو أيضاً الطريقة المُثلى للعيش.

إنَّ الطريقة الأسهلّ للموت هي إفساح المجال لتلك السلبيّة الحقود في قلب الموضوع التي يُسمّيها فرويد دافع الموت. وهذا لا يعني أنَّ الموت يُصبح حينئذٍ بهجة ديونيزيّة أو فناءً مُنتشياً، بل يعني أنَّنا قادرون على الانغماس التام في عِدائيتنا المزعجة لحياةٍ كهذه، وفي رفضنا العنيد لإغرائه الخادع، مُنفّسين بذلك عن كل الحنق الجدير بطفل مُحبَط والموجَّه بغضب إلى والدٍ بدا أنَّه ضعيف الشخصيّة. إنّه مع ذلك اشمئزاز يجعل الموتَ سهلاً جداً. ولذلك ينبغي العمل عليه إذا أصبح الموت ضحيّة شيءٍ خادع، وبالتالي مصدراً قيِّماً. وقبول المرء لموته الخاص هو تصرُّف مُهين. إنّه اعترافٌ بأنَّ وجود المرء هو مؤشِّر واحد من بين العديد من المؤشّرات على مجّانيّة الوجود كلّه، وعلى أنَّه ليس وجود المرء الخاص ما ينبغي التخلُّص منه. والاعترافُ بعدم أهميّة المرءِ يعني رؤيةَ الوجود نفسه كما هو حقاً، في عملٍ يتَّسِمُ بواقعيّة قُصوى، وبأنه بلا أدنى شك وبالمعنى الكامل للكلمة يتجاوز طاقتنا.

***

إنَّ رواية ج. ك رولينغ *Harry Potter and the Deathly Hollow* تُشير عبر بطلها إلى أنَّه «قبِلَ، بل وتبنّى، احتمالَ الموت»، وهذا الكلام يصحّ أيضاً على بطل شكسبير كلاوديو في مسرحيّة *Measure for Measure* حين قال:

إنْ كان لابد من موتي،
فسوف أقابل الظلام كأنّه عروس
وأضمّه بين ذراعيّ (الفصل الثالث، المشهد الأول)

وحسب تعبير هايدغر، يُصبح كلاوديو حرّاً في استقبال «موته» الخاص[1]. وينبغي أنْ نلاحظ أنّه يتكلّم عن كيف سيتكيَّف مع فنائه إذا ما تطلَّبَ منه أنْ يفعلَ ذلك، وليس مع نهم هاملت إلى النسيان. إنّه يختلفُ في هذا المجال عن مسار الأبطال المأساويين، بدءاً بأنتيغون بطلة سوفوكليس وفيدرا بطلة راسين وانتهاءً ببطل بوخنر المجهول في مسرحيّة *Danton's Death*، وهيدا غابلر بطلة إبسن وثيودور هيكي بطل مسرحيّة يوجين أونيل *The Iceman Cometh*، الذين بصورةٍ أو بأخرى يعشقون الموت. وكلاوديو ليس بالضبط شهيداً، بما أنّه لا يُسلِّم موته للآخرين كهديّة. ولكن حتى عندما لا يفعل الشهيد هذا بشكلٍ مباشَر، فإنه أو إنّها في المعتاد تموت أو تحمي مبدءاً حيوياً من أجل خير الآخرين. إنّها حالة أكثر إثماراً من الـ *eros* والـ *thanatos* من أي شيء عند فرويد. ومع ذلك، يُشبه كلاوديو الشهيد في تردّده في الفناء. ويُخبر الدوق «يحدوني الأمل في أنْ أعيش، وأنا مُستعدّ للموت». وإنْ كان لابد له من أنْ يواجه موته، فليكن ذلك على شكل تضافُر منحرف بشكلٍ مُبهِج للـ *eros* مع الـ *thanatos*، سوف يُجرَّد موته من أسلحته بحبِّ ذلك الموت بشراسة، وبرقّة. ويتكلَّم ريلكه في الجزء الرابع من ديوان *Duino Elegy* عن الاستشهاد الذي يضمّ به الموت «إلى قلبه، برقّة، ولا يرفض أنْ يستمر في الحياة». وفي انتصار الـ *amor fati* (حبّ القَدَر) سوف يسمو كلاوديو فوق موته بالتودُّد إليه، بكسب تأييده وبالتالي اتّقاء رعبه. وعمليّاً أنْ يُنفِّذ المرء موته يعني أنْ ينتزع الانتصار من فكّ الهزيمة، ويستحضر شيئاً من لا شيء. إنّه انتزاع قيمةٍ من حقيقةٍ واقعة بالعثور على معنى في انتهاء المعنى. وهكذا، هو كونٌ مُصغَّر للمأساة. ويُردِّدُ أنتوني في مسرحيّة «*أنتوني وكليوباترا*» كلمات كلاوديو:

1- انظر في كتاب مارتن هايدغر، «Being and Time»، الطبعة السابعة، بترجمة جون ماكواري وإدوارد روبنسون (نيويورك، 1962) صفحة 243.

لكنّني سأكون
عريساً بموتي، وأهرعُ نحوه
كما أهرع إلى سرير حبيبة (الفصل 4، المشهد 14)

وأنتوني، على غرار كلاوديو، يتكلَّم عن كيف أنّه ينوي أنْ يموت إذا اضطُرَّ إلى ذلك، وليس عن أي توقٍ شديد إلى الفناء. إنّه ليس شهيداً أكثر من كلاوديو، بما أنّه لا يهِبُ موته للآخرين؛ لكنّه كالشهيد يعثُر على حقيقة وجوده في عبارةٍ من لاكان، بانتحال فنائه. وبعجزه عن التخلّي عن رغبته سوف يستثمرها بدل ذلك في موته، مازجاً الـ *eros* مع الـ *thanatos* ويجد نفسه قد انتقل إلى عتبة شعور غريبة تقع بين الحياة والموت، ككل أولئك الممسوسين بالرغبة في **الحقيقي**"[1]. وهناك تراث من الميتات شبه المتحدّية، شبه الخانعة، شبه الإيجابيّة، في المأساة، بدءاً بجيوفاني وأنابيلا السفاحيّة في مسرحيّة جون فورد *Tis Pity She's A Whore* وانتهاءً بالنشوة ونكران الذات في أوبرا فاغنر تريستان وإيزولد ومسرحيّة *Liebestod* (الموت حبّاً) لجون روسمر وبشخصيّة ريبيكا ويست في مسرحيّة إبسن «***روسمرشولم***». (الجدير بالملاحظة في هذا المجال، كيف ركَّزَ فن الأدب بعد ذلك بوقت طويل على موضوعيّ الموت والخلاص (أو البعث)، بدءاً بشكسبير، وميلتون وغوته وحتى ديكنز، وفاغنر، وإبسن، وتولستوي، وجويس وت. س إليوت). إنَّ القادرين على أنْ يعيشوا موتهم حتى الزُبى يسعون إلى كسر قوة دافع الموت الشيطانيّة، وتولّي قيادة زمام موتهم بأنفسهم. وهدفهم هو تحويل الضرورة إلى شكلٍ من الحريّة. وتحقيق هذا يعني أنْ يشهدوا على أنَّ في الموضوعِ الإنسانيِّ شيئاً أكثر من ذاته – ذلك **الشيء** أو **السبب** اللاكانيّ الذي يُمثِّل قيمةً غير مشروطة، وإكراماً له فإنَّ هذه العوامل المُساعِدة

1- انظر كتاب تيري إيغلتُن، «Trouble with Strangers: A Study of Ethics» (أكسفورد، 2009) الجزء الثالث.

للحقيقيّ مستعدّة للتضحية بوجودها ذاته. إنّه يدلُّ على فيض أو زيادةٍ عنه تجعلُ الموضوعَ ما هو عليه - وأحد أسماء الزيادة التقليديّة هو الله، لكنها تندرج أيضاً تحت سلسلة من الأسماء المُستعارة الأخرى: الشرف للأبطال الهومريين، والعفّة لبطلة صمويل ريتشاردسن كلاريسا، والأصالة للبطل السارتريّ، واسم محترم بين أقران المرء لويلي لومان[1] وإيدي كاربون[2]، ودافع الموت لجاك لاكان.

فيما يتعلَّق بموقف المرء من الموت، إنَّ نظير كلاوديو المُقابل في مسرحيّة *Measure for Measure* هو بارنادين، المضطرب عقلياً المحكوم عليه بالإعدام الذي يرفض أنْ يهتم بإعدامه الوشيك لأنه يعيش حياةً بليدة، كالتي عاشها بارتلبي[3]، وأقرب إلى الموت. وهكذا، هو نقيض بطل رواية «*الفهد*» للامبيدوزا، الذي «بذل أقصى جهده لكي يُعدَّ لنفسه ميتةً بينما هو يواصل عيش حياته». وبارنادين، أشبه بشخصيّة الـ *Muselmann*[4] عند جيورجيو أغامبين، فهو عاجز عن فهم موته بما أنَّ مَقدِرتَه على الفهم قد تخلّتْ عنه. وعلى هذا فإنَّ لامبالاته تُشكِّلُ تهديداً مُدمِّراً للدولة. وما دام أنّه يبقى لامبالياً بنهايته الوشيكة، لا يعود للسلطة أيّ سيطرة عليه وبالتالي تقفُ عاجزة غير مُصدِّقة. وعندما تموت بالنسبة إلى نفسك كما هو حال بارنادين، فإنك تحوِّل نفسك إلى كتلة من المادة الخاملة قبل أنْ تُتاح الفرصة للآخرين فعل ذلك بك، إنكَ تستولي بكل وقاحة على سُلطة الموت ولا تترك مجالاً لإنهاء أيَّ شيء

1- ويلي لومان: هو بطل مسرحية «*موت بائع جوّال*» لآرثر ميلر. - المترجم.

2- إيدي كاربون: بطل مسرحيّة «*مشهد من الجسر*» لآرثر ميلر. - المترجم.

3- بارتلبي: قصة قصيرة للكاتب الأميركي هرمان ملفيل،تحمل اسم بطلها، الموظف البسيط في مكتب مُحاماة الذي كان يعمل بجدّ ومن ثم ذات يوم يُقرر فجأة أنْ يرفض العمل، ويرفض القيام بأي جهد، حتى الأكل، إلى أنْ يموت. - المترجم.

4- الـ **Muselmann** «هو اللقب الذي كان النازيون يُطلقونه على الجياع والمُستنزفين في معسكرات الاعتقال لأنهم يستسلمون لقَدَرهم. والكلمة كما هو واضح تعني «المُسلِم»، الذي في عُرف الغرب هو إنسان ضعيف ومُستسلم لِما قدَّره الله له، وهم يحتقرون هذه الصِفة. - المترجم.

فيك. إنَّ هذا البليد في الروح، الذي يستمتع بما يُسمّيه بروفوست «حريّة السجن»، يجب لذلك أنْ يتمَّ إقناعه «بأنْ يموت طواعية». وإذا لم يُنفِّذ موته بصورة ما، ويجعله موته الخاص، فلن يُصبح ذلك الموت حَدَثاً في حياته وبالتالي سوف يكون منيعاً ضد المغزى الذي تبحث الدولة عنه لكي تستثمره. وكما يتباهى البروفيسور الفوضويّ المخبول بطل قصة جوزيف كونراد «*العميل السرّي*» قائلاً «إنني أعتمد على الموت، الذي لا يعرف حداً ولا يمكن مُهاجمته. إنَّ تفوُّقي واضح».

إنَّ باراندين حسب تعبير جيورجيو أغامبين هو نوع من الـ*Muselmann*، مُعلَّقٌ في موقعٍ ما بين الحياة والموت. وفي حالة *Muselmann* معسكر الاعتقال، هو نتيجة رضّة مُمزِّقة كافية لتحطيم الموضوعيّة ذاتها. وعليه فإنَّ الـ *Muselmann* هو ضحيّة تنجو من موتها الخاص، تحطَّمت هويّته بحيثُ لا يمكن رأبُها ولكن يبقى حيّاً كأنّه طيف نفسه. وبالنسبة إلى المسيحيّة، الشرُّ المسؤولُ عن هذه الحالة يمكن قهره فقط بتحوُّل مُعادِل في الموت – يتمُّ بموضوع المعموديّة، الذي ينجو من موته الخاصّ (هذه المرّة بعملية الإغراق الرمزيّة) بمعنى أشدّ إيجابيّة من نزلاء معسكر أوشفيتز المُهمَلين. وحسب وِجهة النظر هذه، يمكن للمرء أنْ ينجو من موته الخاص بـإحداث «رضّة» لقاءٍ سرّي مُقدَّس مع موت وبعث المسيح، وذلك بتحويله إلى شكلٍ من الحياة أو وهب الذات، شكل يقفُ حسب التعبير السياسيّ على القُطب المُقابِل من المعسكرات النازيّة.

إنَّ الشهيد يسعى إلى أنْ يعيشَ موته في الزمن والمكان الحاضرَين، ويراه متجسّداً في المادة الفانيّة من الجسد وليس ببساطة كحدثٍ مُستقبليّ. ويُمثّل بارنادين مُحاكاة ساخرة مُروِّعة لهذه الحالة. إنّه وكلاوديو يتقبّلان العَدَم؛ ولكن هناك فرقاً بين الطريقة الساخرة أو العَدَميّة لتوقُّع نهايته، نهاية، كما حدث مع لوسيو اللاهي في المسرحيّة، تُساوي بين القيم وتتغلَّب على الظروف كلّها، وبين التوقُّع المُسبَق لها الذي يضع كل تلك القيمة في منظور التطهير. إذا كانت الحياة تُلقي بظلّها على

الموت بكونها دلالة مُنذِرة على عقمه، فليس هناك من سببٍ لوجوب أنْ يُشكِّل زوال وجودِ المرءِ مشكلة. وهذا أحد أسباب عدم خوف بارنادين من الموت – خِلافاً لكلاوديو، الذي يرتعشُ خوفاً لمجرّد التفكير فيه. ومع ذلك، إنَّ خوف كلاوديو من نهايته هو الذي يُضفي على موافقته عليها قيمة كبيرة. ويُصبح الموت مشروعاً عسيراً وليس كسلاً أخلاقيّاً.

يقول مونتاني «إنَّ كراهيّة الموت ليست ممكنة حقاً إلا عند مَنْ يستمتع بالحياة»[1]. وبما أنّه رواقيّ بصورة ما، فربما يعني أنّ استمتاع المرء حقاً بحياته يتضمَّن قدراً من الانفصال الداخليّ الحكيم الذي يُلقي بظلّه أصلاً على نهاية المرء. والاستمتاع الحقيقيّ يجب أنْ يتضمَّن قدراً من الوعي بذاته، كما لا يحدث مع الاستغراق الغافل. والمُستغرق الغافل يجد الموتَ شيئاً مُرعباً، وليس أولئك الواعين ذاتياً بحيث يُبقون عيناً ثابتة عليه وهم وسط مسرّاتهم. إنَّ الشهيد يرفض العالم حبّاً به، وهنا يختلف هو أو هي عن المُنتحِر. يقول أحد الأبيات في قصيدة لوالاس ستيفنس، «هذا الرجل أحبَّ الأرض، وليس السماء، إلى درجة الموت». إنَّ المُنتحِر ينبذ حياةً أضَحتْ بلا قيمة، في حين أنَّ الشهيد يتخلَّى عمّا يعتبره أو تعتبره شيئاً ثميناً. وإلا لكان صعباً من النظرة الأولى معرفة الفرق بين الاثنين. وعندما يتكلَّم القديس يوحنا عن ازدراء العالم، فإنّه يقصد رفض الإمارات والقِوى الشريرة التي حكمتْ على يسوع بالموت، وليس رفض الخلق الماديّ، المُبارَك لأنه من صُنع الله – ومن هنا يأتي قول يوحنا بأنَّ شفقة الله على العالم عظيمة إلى درجة أنّه أرسل ابنه الوحيد ليخلِّصه.

يتحدث القديس بولس في رسالته إلى أهل إفسس عن «كفاحنا (بأنّه) ليس ضد اللحم والدم، بل ضد القادة، والسلطات، وضد حُكّام العالم لهذا الظلام». ليس الجسد أو عالم المادة ما يُنكره الشهيد، بل بنية سُلطة قمعيّة. على المرء أنْ يكون متعاطِفاً مع الأشياء الدنيويّة، ولكن ليس

1- مونتاني، «Essays» صفحة 401.

إلى درجة أنْ يتمصلح بارتياح شديد مع الواقع بقدر ما هو لترك القِوى الحاكمة تزول وتغفر لها سلوكها الإجراميّ. وبالنسبة إلى جاك لاكان، على خُطى ديكارت وهيغل، فإنَّ حركة تراجُع أساسيّة، وسلبيّة صِرف، وشبه ذهانيّة، من العالم أمرٌ ضروريّ - ليس كغاية بحدّ ذاتها، بل كشرط أساسيّ لأيّ ارتباط هامّ به. وهذا، في الواقع، هو وضع الشهيد. وهو أيضاً شرط المعموديّة، حيثُ يتمّ التخلّي عن العالم بالمعنى المُنتقِص للكلمة بما أنَّ الموضوع يُغرَق رمزيّاً، ويُلبَس هويّة جديدة ويُدخَل إلى نظام رمزيّ (المجتمع المسيحيّ) ويربط بينه وبين الحب بدل السلطة.

إنَّ الاستشهاد ليس قَدَراً يسعى المرء إليه. وتقول إحدى شخصيات رواية *Devices and Desires* لـ ب. د جيمس، «هناك دائماً الخِداعُ المُطلَق للذات، الغطرسة الختاميّة. الاستشهاد». إنَّ أولئك الذين يُطالبون بصخَب بأنْ يُحرَقوا على الخازوق ليسوا قديسين بل مُغامرون متهوّرون في سعي محموم إلى نيل الجائزة السماويّة. وكان هناك، حتماً، حشودٌ من المسيحيين الأوائل المتحمسين بصورة مُرعبة لكي يتجرّدوا من فنائيَّتهم، ويُطالبوا بنبرة عالية برميهم إلى الأسود أو بإعدامهم بالسيف[1]. بعضهم كانوا يستفزون السلطات الساخطة لكي تُلقي القبض عليهم. وكان عددٌ من المُهرطقين الدوناتيين[2]، ممّن يتوقون إلى نيل المجد العُلويّ، يُقدِّمون أنفسهم طوعاً لأي مُسافر مُسلَّح يتصادف أنْ يُقابلوه لكي يذبحهم، بل ويُهدّدون بقتله إذا لم يرضخ لمطلبهم. يقول القديس أوغسطين «كان حماسهم اليوميّ هو أنْ يُقتلوا برمي أنفسهم من فوق

1- انظر كتاب روبين لين فوكس، «Pagans and Christians» (هاموندسوورث، 1986) صفحة 442.

2- الدوناتيون: طائفة من المسيحيين المُهرطقين المُنشقّين تمركزت في الأساس في شمال إفريقيا عام 311 ميلاديّة وادّعتْ أنها وحدها تمثّل المسيحيّة الحقّ، وزعيمها هو دوناتوس (القرن الرابع الميلادي): أسقف مدينة قرطاج وزعيم الطائفة المذكورة آنفاً. - المترجم.

الجروف، أو إلى المياه، أو إلى النار»[1]. لقد فشل الشهداء الطموحون الذين يصبون ببراعة إلى نيل جائزتهم السرمديّة (على سبيل المثال، الانتحاريون الإسلاميون الذين يُفجّرون أنفسهم) في أنْ يتعلّموا درس توماس بيكيت في مسرحيّة إليوت «*جريمة قتل في الكاتدرائيّة*» الذي يُحذِّر من أخطار القيام بالفعل الصائب للسبب الخطأ، ويُعانقون موتهم إكراماً لنيل تعويضٍ سماويّ. والمعنى، كما ورد في قصيدة «*الرباعيات الأربع*»، هو ألّا نفكِّر في ثمرات الفعل، خشية تبنّي العقلانيّة المفيدة لأولئك الذين نقصدهم بفعلتنا. والمشكلة هي كيف تفعل ذلك من دون أنْ تُنكِر أيضاً مسؤوليتك عن عواقب ما تفعل، وأيضاً من دون أنْ تقع فريسة لممارسة وجوديّة زائفة تعمل لمصلحتها الخاصة.

إنَّ رضوخ توماس للموت سوف يكون مُفيداً حقاً، ولكن إذا نفّذه من دون أنْ يُركّز انتباهه الحكيم على آثاره. بالطريقة نفسها، لو أنَّ يسوع اعتبرَ أنَّ ساعته التي أمضاها فوق الجمجمة هي ببساطة ممرٌ يُفضي إلى المجد السرمديّ، لما قام من بين الموتى. عندما يعيش المرء موته حتى الثمالة يمكن فقط تحويل ذلك الموت من ممر إلى أُفقٍ واسع. إنَّ بعث المسيح لا يُلغي مأساة الصَّلب، الذي ما زال جسد المسيح المُنبعث يحملُ آثاره. إنَّ الشهيد الحقيقيّ هو الذي يستعد للتخلّي عن كل شيء، حتى عن الأمل في الخلاص. وقد كان مارتن لوثر من هذه الطائفة. وكذلك الأمر روبرت بيركن في رواية د. هـ. لورنس «*العاشقات*»، الذي كان إنكاره الراديكاليّ لذاته سوف يفضَح نفسه لو أنّه تخيَّل مستقبلاً مقبولاً أكثر. وبهذا المعنى، يمثّل الشهيد حالة منتهى الحرمان الذاتي التي سيؤول إليها كل الرجال والنساء على أيّ حال، بانتزاع الفضيلة من الحرمان.

إنَّ المُهرطقين الدوناتيِّين أبعد ما يكونون عن مارتن لوثر كينغ، الذي

1- اقتطفه آرثر ج. دروغ وجيمس د. تابور في كتاب، «A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity» (نيويورك، 1992) صفحة 169، انظر أيضاً في كتاب براد س. غريغوري، «Salvation at Stake» (كمبريدج، ماساتشوستس ولندن، 1999) الفصل الرابع.

تحدّثَ في خطابه العلنيّ الأخير عن المدى الطويل في حين بدا كأنّه يتنبّأ باغتياله. وهم أيضاً أبعد ما يكونون عن الحديقة الجثمانيّة، حيث وقع المشهد الذي حرَّفه كُتّاب الإنجيل ليبدو من بين أشياء أخرى أنَّ يسوع لم تكن لديه أيّ رغبة في الموت. وبدل ذلك، ظهر مهزوزاً من فرط الرعب والذعر لفكرة موته الوشيك. إنَّ المرء لا يُصبح مؤهَّلاً ليكون شهيداً إلا إذا أحبَّ حياته. إذ لا فضيلة في نبذ ما يراه بلا معنى في كل الأحوال. والتخلّي عن شرب المادة المُبيِّضة من أجل الصوم الكبير لا يُعتبَر في العموم تضحية. وتقول سيليا برووك عن أختها دوروثيا في رواية جورج إليوت «*ميدلمارتش*»، «إنها تحبّ الاستسلام»، فتردّ عليها دوروثيا «إنْ كان هذا صحيحاً، يا سيليا، فإنَّ استسلامي هو استمتاع وليس حرماناً»[1]. من السهل جداً أنْ تتجنّب التاريخ، كما فعل شوبنهاور أو لاكان، إذا اعتبرتَ أنّه في الأصل حمأة. ويقول جان-لوك ماريون عن الشكل المقبول ظاهرياً للتضحية الذي تتخلّى فيه عن جوانب من الذات بأنّه ليس أساسياً لها في كل الأحوال[2]. وتحتفي قصيدة ييتس العظيمة «الإبحار إلى بيزنطة» بالمسرّات الحسّيّة للعالم الدنيويّ نفسه الذي تُدير له ظهرها. وهذا أكثر مما يمكن أنْ يُقال لمصلحة قصيدة ت. س. إليوت «أربعاء الرماد» ومجموعة الـ «*الرباعيات الأربع*»، وهي قصائد تُعطي الدنيويّ قيمة تافهة إلى درجة أنَّ ثمن إنكاره ليس باهظاً أبداً. وبالمقابل، يُعلِّمنا العهد الجديد أن العيش جيداً يعني أنْ نعيش بوفرة، ولكنه في الوقت نفسه يُطالبُ تلامذته بأنْ يتخلّوا عن حياتهم عندما تُتاح الفرصة لذلك. وإنْ كان هذا مطلباً قاسياً، فليس لأنَّ الموت مُخيفٌ فقط بل لأنَّه ليس من السهل أيضاً التخلّي عن حياةٍ وافرة.

يمكن للمرء أنْ يدّعي أنّه ألّا يكون لديه ما يستحق التخلّي عن

1- جورج إليوت، «Middlemarch» (أكسفورد، 1998) صفحة 17.

2- انظر كتاب سلوفاج تشيشك وبوريس غونجيفتش، «God in Pain: Inversions of Apocalypse» (نيويورك، 2012) صفحة 51.

حياته من أجله، يعني أنّه فقير حقاً. وبالنسبة إلى الشهيد، الحياة ممتعة إلى درجة أنّه حتى الموت ينبغي أنْ يُجبَر على خدمتها، أنْ يُسخَّر الـ *thanatos* لخدمة غايات الـ *eros*. إنّها مُضطرة إلى خسارة وجودها إكراماً لِما يستحق أنْ تُعاش الحياة لأجله. ولهذا السبب من الصعب معرفة إنْ كانت ستتوجّه إلى موتها طوعاً أم لا. إن كان القرار حرّاً، فإنّه أيضاً قرار مفروضٌ عليها بحُكم ظرفٍ بغيض، كشخصٍ يقفز من مبنى مرتفع هرباً من نارٍ مُستعرة. إنَّ الشهيد لا يختار موته، بل يختار أنْ يُدافع عن مبدأ في الموت، أو يُؤثِر شكلاً من الحياة يجعل من إعدامه أمراً حتميّاً بصورة أو بأخرى. وبفعله هذا، يُحوِّل بصورة نموذجيّة فعل الموت إلى عرض مسرحيّ عامّ. وبطلة ريتشاردسن، كلاريسا، التي تُكرِّسُ نفسها للموت بمراسم رصينة، علَنيّة، ومُطوّلة بصورة دقيقة، هي مِثالٌ يُحتذَى، بل ومُتّسِم بالغلو في هذا المجال. وحسب تعبير ديفيد وود، «أنْ تكون أُضحية يعني أنْ تُحوِّل حياتك الفرديّة إلى شيءٍ يسمو مغزاه بتلك الفرديّة»[1].

ويتحدث روبن يونغ عن الشهداء بوصفهم «رسائل لكي يقرأها المجتمع والعالم»[2]. أنْ تكون شهيداً يعني أنْ تسمح لموتك أنْ يُصبح ملكيّة عامة، ويمرّ بشكلٍ من العمليّة التعبيريّة حيث يتحوّل الجسد خلالها إلى إشارة. وتُصبح عمليّة الموت مُحادثة سلسة، بما أنَّ الجسد يتكلَّم بطريقة أشدّ إقناعاً من أي صوت. يقول فالتر بنجامين «في حضور البطل (المأساويّ) المُعاني، يتعلَّم المجتمع التوقير والامتنان للكلمة التي

1- ديفيد وود، «The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction» (ألباني، نيويورك، 2005) صفحة 89، ومن أجل سرد لاهوتيّ للاستشهاد، انظر مقالة ليكولاس لاش، «What Might Martyrdom Mean ?»، في كتاب و. هوبري و ب. ماكنيل (مُحرّران)، «Suffering and Martyrdom Testament» (كمبريدج، 1981).

2- روبن يونغ، «In Procession before the World: Martyrdom in Early Christianity as Public Liturgy» (ميلووكي، ويسكونسن، 2001) صفحة 10.

زوّده موته بها»[1]. والشهيد، كالعاشق، لا يُقدِّم الآخرين هِبات وهدايا بل يُقدِّم جسده نفسه، الذي بما أنّه كل ما يمتلك يُعتبَر الشكل الأكثر سخاءً لوهب الذات. ويقول آنري أوبير ومارسيل موس «إنَّ المُضحّي يهِبُ شيئاً من نفسه لكنّه لا يُقدِّم نفسه كلّها. إنه يضعُ نفسه جانباً بحِكمة»[2]. والعاشق أو الشهيد لا يتّصفُ بمثل هذا التحفّظ، فبالنسبة إليهما الإشارة والمُشار إليه، والهِبة والواهِب، شيء واحد، وهما، كما يقول جون ميلْبانك، يمثّلان «نقطة التقاطع الدقيقة بين الحقيقيّ والدالّ»[3].

إنَّ مأساة الشهيد لا تكمنُ ببساطة في أنّه يموت، بل في أنّ موته مطلوب في المقام الأول. والاستشهاد يشهد على الحاجة إلى تغيير الأوضاع التي جعلت منه أمراً أساسيّاً. وإذا كان شيئاً مُروِّعاً، فذلك ليس (ولنستخدمِ ما قاله برتولت بريشت عن المأساة) لأنه ينبغي ألا يكون ضرورياً. إنَّ مثل هذه الشخصيات لا لزوم لها في مجتمعٍ عادل. وتقديم المرء جسده للحرق لا يمثّل صورة الحياة الفُضلى، بلْ صورة ما يلزم لإنجازه. والمرح القاصِف يمثّل أخلاقاً أعمق من إنكار الذات، وهذا الأخير له مغزى فقط في صلته بالأول[4]. وإذا احتلّت فضائل التضحية بالذات مكانها بصرامة، فذلك لأنَّ العدالة والسعادة غير ممكنتين من دونها. ويقول جون ملبانك إنّه في عالمٍ فاسد «الطريق الوحيدة لاستعادة التفاعُل المُشترَك سوف يمرُّ عبر التضحية إلى الموت»[5].

وهذا الوضع بحد ذاته قضيّة مأساويّة، إنَّ القربان المقدّس يمثّل

1- -بنجامين، «The Origin of German Tragic Drama» صفحة 109.

2- آنري أوبير ومارسيل موس، «Sacrifice: Its Nature and Functions» (لندن، 1964) صفحة 100.

3- جون ملبانك، «*The Future of Love*» (لندن، 2009).

4- ولكن، قد يُلاحظ المرء أنَّ القربان المقدّس المسيحي هو وجبة شائعة ترسِّخ المرح القاصف من خلال مُشاركة جماعيّة في أضحية جبل الجُمجمة، وإلى هذا المدى تؤسِّس نظامها الرمزيّ على تصادُم مميت مع الحقيقيّ. وهنا تتطابق التضحية بالنفس مع وفرة الحياة، بدل أنْ يكون الأول شرطاً للثاني.

5- ملبانك، «*The Ethics of Self-Sacrifice*».

صورة طوباويّة لمُستقبلٍ بهيج، ولكنّه أيضاً مُشاركة في الحرمان الذاتيّ الضروري من أجل وصوله. وبموته بالنسبة إلى عالم واحد، يشهد الشهيد على إمكانيّة وجود عالمٍ آخر، والمُطلَق العنيد لموته أو موتها يدلّ على انقطاع التواصُل بينهما. وبوصفه ضحيّة للقديم ونذيراً بالجديد، هو إشارة إلى العبور الثوريّ بين النظامَين كما هو حال البطل المأساوي في كتاب فالتر بنجامين *The Origin of German Tragic Drama* . ولكن ليس هناك ضمان لأنْ يتمّ هذا العبور بأمان. ولا يمكن للآخر أنْ يُقدِّم ضماناً جليّاً له، وهذا هو السبب في أنّه يتضمّن فعلاً سامياً للإيمان. وكما يقول جان-لوك ماريون عن الفنّان، «إنّه يهِبُ نفسه أولاً، من دون أنْ يعرف مُسبقاً ما إذا كان يُنقِذُ نفسه أم يفقدها»[6]. وفقط أمام خلفيّة من فنائيّة المرء سوف تبرز العلّة أو الشيء الذي التزم به بكل عمقه المُضيء؛ لكنَّه من المُرجَّح دائماً أنْ يتلوّث النقاء الكانطيّ للفعل بدوافع «مَرَضيّة» - كالخبث، والخيلاء، والمازوشيّة، والعناد، والمَرَضيّة، والنرجسيّة، واحتقار الذات، والعِدائيّة العميقة، والإشباع البذيء لدافع الموت. ومعظم هذه الصِفات يمكن تقصّيها في موت كلاريسا هارلو الاستعراضيّ المُذهل. وبيكيت، بطل إليوت، لا يستطيع أنْ يتيقَّن من أنَّ شهوة الشهرة لا تُعدّ من بين دوافعه. هل لفتة ميلي تيل في الغفران في نهاية رواية هنري جيمس «*جناحا اليمامة*» هي الفعل الأخلاقيّ الأرقى أم هي الكلمة الختاميّة في التلاعُب المُراوغ؟ هل بطلة هنري جيمس غير مُهتمة بصورة جميلة أم أنّها تُعدُّ للانتقام؟ سوف نبحثُ في هذه المسألة لاحقاً.

لا شك في أنَّ للاستشهاد جانبه الخفيّ الفاسق. إنَّ التكريس الإيثاريّ لا يختلفُ كثيراً عن الرعشات الجنسيّة لدافع الموت. وأفلاطون يتحدَّث في كتابه *Phaedo* عن الفلسفة بوصفها تأمّلٌ في الموت، وأيضاً، انفصالٌ عن المُتع الجسديّة السافلة، لكنَّ هذا يتغاضى

6- جان-لوك ماريون، «The Crossing of the Visible» (ستانفورد، كاليفورنيا، 2004) صفحة 54.

عن المُتع الشهوانيّة لدافع الموت. وكمعظم الأنشطة الإنسانيّة، يجب أنْ يكون هناك شيءٌ في الاستشهاد للوكيل نفسه، حتى وإنْ لم يتجاوز إرضاء معرفته بأنّه يقومُ بالعمل الصائب. يقول أوبير وموس «هناك سببٌ واحد للتضحية الخالية من الحسابات الأنانيّة. هذا هو سبب تضحية الرب، لأنَّ الربَّ الذي يُضحّي بنفسه يهبُ نفسه إلى الأبد»[1]. لكنَّ هذه ليست لفتة متوفّرة للإنسانيّة فقط. إنَّ وهب النفس كلها بالكامل على شكل الشهيد أو العاشق قد يكون أقلّ غموضاً من تقديم النفس كهِبة أو كخطاب، لكنّه، قبل كل شيء، لا يُفلِت من علامة الدالّ المُزدوجة. ويقول هرتزوك بطل سول بيلو «إنَّ العفّة، وكأنما ليس لديها ما يكفي من المشاكل في هذا اليوم والعصر، سوف تُتَّهَم دائماً بالمَرَضيّة - بالمازوشيّة-الساديّة، أو بانحراف من نوعٍ ما. إنَّ الميول الراقيّة أو الأخلاقيّة يُشتبَه بأنها عربدة». لا شك في أنّ هذا يصحّ على توماس هوبس، أعظم الفلاسفة السياسيين الإنكليز، الذي لا يرى في فعل الوهب أكثر من خُدعة لتأمين خدمة أو صداقة آخر، واكتساب سُمعة في الإحسان أو الشهامة، وتحرير النفس من إزعاجات التعاطُف أو ضمان جائزة المرء في الجنّة. بالنسبة إلى هوبس، لا مخلوق عاقلاً يُعطي من دون أنْ يضع في حسبانه فائدته أو فائدتها المرجوّة[2]. ولا يوجد أيّ ضمان أنَّ هِبة المرء للموت لن تتعرَّض للمُحاكاة الساخرة، أو الرفض أو إساءة تفسيرها. وعدم القدرة على معرفة نيّة المرء بالضبط عندما يؤدي تلك الأفعال يُشكّلُ جزءاً من خطورة الموقف.

***

أنْ يعيش المرء مُترقّباً الموت لا يعني بالضرورة أنّه يعيشُ باعتدال. والإيمان المسيحي يتعارَض في هذا المجال مع الرؤيا المتقشّفة لآلان باديو، الذي يعتبر أنَّ الأخلاق لا تتعامل مع أي شيء دنيويّ كريه كالمتعة،

1- أوبير وموس، «Sacrifice: Its Nature and Functions» صفحة 101.

2- انظر توماس هوبس، «**Leviathan**» (كمبريدج، 2010) صفحة 94.

والفضيلة، والمصلحة، والسعادة أو تحقيق الـذات[1]. وهناك سِمة متقشِّفة مُشابهة في فِكر لاكان، وهو كاثوليكيّ سابق كان أخوه راهباً بنيدكتياً. والرغبة في عُرف لاكان ليست في هذا العالم. في الحقيقة يعتبر لاكان قانون كانط الأخلاقيّ المهيب رغبةً في أنقى حالاتها، مُضحّياً بكل الأهداف والمصلحة الشخصيّة من أجلِ بعض الـ*Jouissance* المستحيلة على الجانب البعيد من مبدأ المتعة. إنَّ الرغبة هي النسخة الحديثة من التسامي. ويُطرَد الله بالبحث الحثيث عنه. وهذا الشكل من الرغبة، كما يقول لاكان، «يبلغ ذروته في التضحية، حصراً، بكل ما هو هدف للحب في رقّة المرء الإنسانيّة – أنا أقول، ليس في رفض الهدف المَرَضيّ فقط، بل في التضحية به وقتله أيضاً»[2]. وبهذا المعنى، تقفُ الرغبة في صف حافز الموت والعدم، وليس في صف المتعة والإنجاز. وعلى العكس، هناك معنى يمثِّل فيه حافز الموت، في كفاحه لقهر تدفُّق السلطة الزمنيّة بتكراره المُلزَم، وسيلةً لئلا يكون ميتاً، وبهذا يقفُ إلى جانب الحياة.

لكنَّ الفقرَ الذي تُطبّقه الأنظمة الرهبانيّة لا يعكس عِداءً للأشياء الماديّة، بل هو أسلوبٌ في التنبّؤ بنهاية المرء، عندما سيُجرَّد المرء من أنانيّته ومن متاعه الدنيويّ، وبالتالي في الشهادة على سرعة زوال الحاضر. وشهادة زوال ما يُعتبره البعض بحماقة خالداً تعني من بين أشياء أخرى إظهار ضعف قِوى هذا العالم. وهناك تقليد صوفيّ يهوديّ يُعتبَر تجرُّد المرء من أجله من الممتلكات الماديّة نوعاً من الموت المُسبَق[3]. والرماد الذي يُعفِّر به المؤمنون جباههم في أربعاء الرماد هو تعليقٌ ساخر على الذين يتصرّفون هكذا وكأنهم سيعيشون إلى الأبد: المشاهير، وأصحاب الملايين، وأصحاب البنوك، ورؤساء الدول المحتالون ومَنْ

1- ألان باديو، «**Ethics: An Essay on the Understanding of Evil**» (لندن، 2001)

2- جاك لاكان، «**The Four Fundamental Principles of Psychoanalysis**» (لندن، 1977) الصفحتان 275-6.

3- انظر مقالة لورنس فاين، «Contemplating Death in Jewish Mystical Tradition» في كتاب م. كورماك (مُحرّر)، «**Sacrificing the Self**» (أوكسفورد، 2002).

شابههم. أولئك الرجال والنساء هم مواضيع حقيقيّة للاوعي. إنّهم لا يعرفون الفناء في رأي فرويد ولا يُمثّلون الموت. هؤلاء يستطيعون أنْ يتدرّبوا على حرمانهم المُطلَق طوال الوقت ولديهم من دون شك فرصة أفضل لتصفية حسابهم مع الموت من الأثرياء، الذين يجعل امتيازهم وثراؤهم من الصعب عليهم أنْ يموتوا. وهذا هو السبب في أنَّ العهد الجديد يضمُّ هواجس كئيبة حول ما ينتظرهم في السماء. وهو أيضاً أحد أسباب اتّخاذه موقفاً عِدائياً حقوداً من العائلة، المؤسّسة التي تُقيِّدُ رجالاً ونساءً إلى الوضع السائد. وعلى غرار بطل وليم غولدينغ بنتشر مارتن، فإنَّ المُقيّدين بشدّة إلى هذا العالم بسُلطة أو بثروة قد يجدون أنفسهم في مواجهة الموت بتشبُّثهم بأنفسهم احتفاظاً بالحياة العزيزة، عاجزين عن الاعتقاد بأنّهم لو يستسلمون ببساطة فلن يواجهوا مصيراً أسوأ من الانزلاق برفق إلى عالم النسيان.

إنَّ الرهبان والراهبات يفكّرون مليّاً في شيءٍ على غرار السبب الذي قد يحتاجه محاربو العصابات ليكونوا ما هم عليه. إنّهم خصيان المملكة، وسوف تعيقهم الملكيّة الخاصة والحَبَل ببساطة عن أداء مهمّتهم، وتفويتهم لعلاقة حميمة واحدة يُعرّضهم أكثر لحبّ الآخرين ورعايتهم. والأمر الخطير ليس كراهيّة الجنس أو السلع الماديّة بل تعليقها مؤقّتاً باسم قضيّة أفضل. وبالنسبة إلى القديس بولس، إنَّ الحبّ الجنسيّ، وليس التبتُّل، هو إشارة على الملكوت القادم. والإفراط، وليس التقشّف، يُنذِر بالمستقبل. إنَّ الجنّة تعني وليمة باذخة، وليس إماتة اللحم. وببساطة، الزواج والحياة العائليّة ليسا أسلوبيّ الحياة المناسبين للذين يكدحون باتجاه هذا الهدف، كما أنّهما ليسا مُناسبين للثوريّ المحترف. والعلاقات والالتزامات كلّها ينبغي إعادة التفكير فيها على ضوء نهاية التاريخ الوشيكة. والمشكلة هي كيف نُعيد تقييم القيم كلها على ضوء الفنائيّة من دون إنكارها وكأنها حثالة بأسلوب الكلبيّين والعدميّين. ويتحدث القديس بولس في رسالته إلى أهل كورنثوس عن

«أولئك الذين يتعاملون مع العالم وكأنّه لم يكن لديهم أيّ تعاملات مع العالم»، ولا ينبغي الخلط بين هذا وبعض الـ *apatheia* (الاتّزان) الوقور. والانخراطُ في العالم مع رفض كونه مُطلَقاً هو علامة تدل على المتعصّب السياسي كما على الراهب.

إنَّ الثوريّ، مع انضباطه الاسبارطيّ، لا يمثّل صورة النظام الذي خرج ليُنشئه. وكما تُشير قصيدة بريشت «إلى الذين وُلِدوا في العصور المتأخّرة»، إنَّ الذين يسعون إلى وضع أُسُس الصداقة لا يستطيعون هم أنفسهم أنْ يكونوا أصدقاء. بالطريقة نفسها ـ ليس الراهب أو الراهبة دلالة قاطعة على المستقبل المؤمن بالآخرة والبعث. والفقر، والتبتُّل، والطاعة لن تكون سِمات النظام الدينيّ القادم. بدل ذلك، يستنكر الراهب المتاع الدنيويّ لكي يشهد على زواله، ويشهد أيضاً على وجود قوة تسمو بالحاضر. وإذا كانت عمليات الإنكار هذه تدخل في مجال التضحية، فيتلو ذلك أنَّ على الراهب أو الراهبة أنْ تتمسّك بالمتاع الذي ضيَّعه هو أو هي (الحريّة، الجنس، الممتلكات الماديّة وما شابهها) ويُعلي من شأنها، ويجب أنْ يكون المستقبل الذي حنثوا بالقَسَم لأجله أكثر جدارة بالاحترام. وبرفضهم الاستراتيجيّ لمُتع الحاضر يتحول أولئك الأشخاص إلى دلالة سلبيّة على المستقبل، والذين سوف تجلّ إنجازاتهم عمّا نستطيع التعبير عنه الآن. قد يُقال إنهم يُعبّرون بلغة الأخلاق عن حالة الذاتيّة نفسها، والذات هي (اللا-) هويّة التي لم تُصبح كذلك إلّا من خلال الخسارة. وانتزاع شيء إيجابيّ من هذه السلبيّة يعني تحويل حقيقة إلى قيمة. وإصرار بولس على أننا نموت في كل لحظة هو في وقت واحد ساري المفعول بيولوجياً (بما أنَّ الزمن يعني البلى) وحقيقيّ ظاهرياً (بما أنَّ الذاتيّة هي مشروع مُستمرّ لإنكار الذات)؛ ولكنه أيضاً حاجة أخلاقيّة، تتطلَّب منا تحويل هذه السِمة للوضع الإنسانيّ إلى غايات متحوّلة. إنّه يطلبُ منا أنْ نُحوِّل الضرورة إلى قرارٍ حرّ.

ليس كل وهب للنفس هو من نوع التضحية. إنَّ التضحية هي نوع من

وهب النفس المؤلِم. والشكل الأكثر تحقُّقاً منها هو الحب، وفيه تُصبح ذاتك أكثر ثراءً بوهبها، ويُغنيها التخلّي عنها؛ ولكن في الوقت نفسه يتضمّن الألم والقلق من المُخاطرة، إلى جانب درجة عالية من الهشاشة. إنَّ الحبّ نذير بخسارة الذات في الموت، وهذا هو سبب أنَّ العيش في حالة توقُّع تلك النهاية هو عكس العيش باعتدال. ووحدهم المتعودون على التخلّي عن أنفسهم قادرون حقاً على الموت، ولكنَّ العيش بهذه الطريقة يعني أيضاً أنْ يزدهر المرء. وبهذا المعنى، يشكِّلُ الموت البنية الداخليّة للحياة الطيّبة. وهنا يتضافر الـ *eros* والـ *thanatos* بقوة، وفي عمليّة الاستشهاد قبل كل شيء يجتمعان.

لكنَّ المُرادِف المناسِب أكثر لكلمة *eros* هي *caritas* (محبَّة) أو *agape*. ولأنَّ الحب مُعرَّضٌ للخطر هنا فإنَّ الوظيفة الموضوعيّة بشكلٍ مناسب للإحسان لا تحتاج إلى أنْ تكون عِدائيّة تجاه قبول الموت، وهي تُشاركه في كونه مجهول الهويّة. وذات مرَّة قال لودفيغ فتغنشتاين، «إنَّ الحبَّ ليس شعوراً»، والمعنى هو أنَّ الإحساس الذي لا يدوم أطول من عشر ثوانٍ يمكن أنْ يكون ألماً وليس حبّاً. لكنَّ الشيء نفسه يصحّ إذا رأى المرء في الحبّ *caritas* وليس شيئاً جنسيّاً أو رومانسياً. وليس مطلوباً من المرء أنْ يشعر بعواطف رقيقة تجاه اللواتي يُنقذهنّ من تجّار الرقيق الأبيض أو من الأشخاص المُملّين في حفلات شرب الشيري. وهذا هو السبب في أنَّ نموذج الحب بالنسبة إلى العهد الجديد هو حب الغرباء والأعداء وليس حبّ الأصدقاء. والإحسان هو ممارسة اجتماعيّة، وليست حالة ذهنيّة. ويتوقّع المرء أنْ يحل محلّ شخصٍ آخر في طابور الإعدام في غرفة الغاز، ولكن لا يهمّ إنْ كانت تربط بينكما علاقة حميمة. ولكنْ لأنَّ الـ *eros* هو مسألة عاطفة فإنّه يربطنا بحميميّة أكبر بالآخرين، وهكذا يجعل من الموت مسألة أكثر صعوبة. وهذا لا يصحّ كثيراً على الـ *caritas*.

هذه الصِلة بين نوعين من الموت، واحد حرفيّ وواحد مجازيّ، هي

التي يفشل كتاب هايدغر «*الوجود والزمن*» بكل وضوح في صياغتها. وجود-باتجاه-الموت ووجود-مع-الآخرين كلاهما بِنيتان أساسيّتان لـلـ *Dasein* (الوجود)، لكنَّ القرابة التي تربطهما لم تتعرَّض للبحث. والوجود مع الآخرين، وليس من أجلهم، هو الذي يستدعي انتباه الفيلسوف، وحتى حينئذٍ يحدث ذلك بشكل خاطف أكثر من أبعاد الـ *Dasein* الأخرى. على المرء أنْ يُخصِّص موته، ولكنْ ليس لكي يُقدِّمه هِبة للآخرين. إنَّ وهب النفس بالنسبة إلى هايدغر في مرحلته المتأخّرة هو إلى حدّ بعيد مسألة أبناء أرض الآباء يتمدّدون راضخين على حجر مذبح التضحية لأجلها. في الحقيقة، أخيراً تُصبح الأصالة الفرديّة على خِلاف مع الوجود-مع-الآخرين. وعندما يواجه الـ *Dasein* وَشْك الموت (ووشك الموت هو كل لحظة)، يجد نفسه مرمياً خلفاً في لحظة صارخة من العزلة وِفق إمكانياتها الخاصّة، على غرار «كل الصِلات بـ *Dasein* آخر تنحلُّ فيه»[1]. «إنَّ تجربة الـ *Dasein* في أشدّ احتمالاتها خصوصيّة [كذا]»، كما يقول جيورجيو أغامْبن في كتابه *Language and Death*، «تتزامن مع تجربتها لأشدّ أنواع السلبيّة تطرّفاً»[2]. إنَّ معنى الحياة هو الموت، ولكن ليس بالضبط حسب تفسير فرويد أو القديس بولس.

إنَّ توقُّع المرء موته يتضمَّن مواجهة ما يُسمّيه هايدغر «أشدّ إمكانيات وجود المرء الخاصّة غير المتواصِلة»، بحيث أنَّ «السِمة غير المتواصِلة للموت... تختزل الـ *Dasein* إلى ذاته الخاصّة»[3]. ويُلاحِظ أنَّ الموت «هو *فعل* دائم خاصّ بالمرء فقط»، وهذه ليست وِجهة نظر الشاعر جون دَنْ»[4]. إنْ كان الموتُ شديد التحديد للـ *Dasein*، فذلك لأنه يُعرّي

1- مارتن هايدغر، «Being and Time» (نيويورك، 1966) صفحة 231.

2- جيورجيو أغامبن، «Language and Death» (مينيابوليس وأكسفورد، 1991) صفحة 2.

3- هايدغر، «Being and Time»، صفحة 232.

4- المرجع السابق، صفحة 244. إنني أُشير إلى ادّعاء دَنْ في قصيدته «Devotions upon Emergent Occasions» أنَّ كل ميتة تتضمّن بصورة ما الإنسانيّة جمعاء. «إنَّ موت أي إنسان يُدمّرني، لأنني متورِّطٌ في الجنس البشريّ».

الجوهر السرمديّ الذي يُظهِر النفس بوصفها غير متواصِلة. وفرادة المرء هي التي تُضاءُ بفنائيّته. وحسب تعبير لاكان، **الحقيقيّ** هو تلك الفرادة الثابتة بصلابة في جوهر الذات الإنسانيّة، الغنيّة بكلّ السِمات الثقافيّة والصِفات الطارئة، وهنا نحن أشدّ ما نكون عزلة وأشد ما نكون عالميّة، والموت هو الدالّ الأوّل عليها. إنَّ الشكل الوحيد للعلاقة التي سوف تُثبتْ أنّها دائمة هي تلك التي تستطيع أنْ تزوِّد بهذا اللاتواصُل الراديكاليّ - أي إنَّ كل علاقة فعّالة بمعنى ما لها صِلة بالموت، هي مقابلة الآخر في أشد حالاته أو حالاتها حاجة وبؤساً. وحالة الفقر المُدقِع هذه هي التي ينبغي المُشاركة فيها. وبالمقابل، بالنسبة إلى هايدغر، لا ينبغي النظر إلى الموت على أنّه حرمان الذات الشبيه بحالة الوجود-مع-الآخرين[1]. إنّه ليس حَدَثاً نُشارك فيه، كما أنَّ القربان المُقدّس المسيحيّ هو مُشاركة في الموت. يقول جان-لوك نانسي «إنَّ اللا-وجود ليس للمشاركة، ولكنْ هناك أحد المعاني يصحّ هذا بالضبط على الاستشهاد. ويصحّ أيضاً على مأساتيّ أوديب ولير، اللتين يمكن فقط لاعترافٍ بالعَدَم فيهما أنْ يُزوّد النظام الاجتماعيّ بأساسٍ متين من أجل البناء عليه».

بالنسبة إلى هايدغر، فإنَّ تخصيص موت المرء هو مسألة بطوليّة. إنّها امتياز القِلّة الأرستقراطيّة في الروح، وهي حالة لا يقدر عليها الـ *dasMan* (الـ - هم)، وهذا وصفه المُحتقِر للحشود المُضلَّلة. والذين أُبيدوا في المعسكرات النازيّة كانوا أيضاً في نظر هايدغر عاجزين عن القيام بذلك الفعل. فلكي يتوقَّع الـ *dasMan* نهايتهم الخاصّة يعني بالنسبة إليهم أنْ يعوا «ضياعهم في ذاتهم»، وبارتفاعهم فوق هذه الحالة المنحطّة يتحرّرون من الوعي الزائف عند الرعاع. وكما يقول سايمون كريتشلي عن بطل هايدغر المأساويّ، «إنَّ الـ *Dasein* لا يستطيع أنْ يُصبح تاريخيّاً بشكلٍ أصيل إلّا بمقاومة الأساس التاريخيّ الزائف لدولة

1- من أجل نقد ما قاله هايدغر عن الموت، انظر كتاب جان-لوك نانسي، «Being Singular Plural» (ستانفورد، كاليفورنيا، 2000) الصفحات من 88 إلى 91.

المدينة»[1]. هناك أولئك الذين يواجهون نهايتهم البيولوجيّة فقط، ومن ثم هناك النُخبة صاحبة الامتياز القادرة على جني القيمة المُطلقة من موتها. إنَّ المأساة هي التي تُميِّز الروح العظيمة من الروح البائسة. والموت هو قضيّة أصالة فرديّة، وليس التحقُّق المنطقيّ لتكريس الإيثاريّ بالنسبة إلى الآخرين. بالنسبة إلى كتاب *Being and Time*، اللا-وجود الهامّ ليس ما يُسمّيه الكتاب المُقدّس العبريّ الـ *anawim* أو حُثالة الأرض، الموتى الأحياء من تكتُّلٍ ينبع معه كل وجود أصيل. إنَّ الهامّ هو موتي ***أنا***، الذي لا يستطيع أحدٌ أنْ يُنفِّذه بدلاً عني. وفي الروح البروتستانتيّة بتقشُّف، كلٌ منا يحمل على عاهله العبء الفرديّ لإحساسه بالذنب وخلاصه. إنَّ الحياة هي مسألة بيني وبين الموت، وليس الأمر أنَّ الموت هو مسألة بيني وبين الآخرين. ليس هناك معنى يمكن للموت والحرمان أنْ يضعا وِفقه أساساً لشكلٍ جديد من الـ *Mitsein* (المشاركة).

***

قد يدَّعي المرء أنَّ موتَ المسيح ينسف التبايُن الذي يُقيمه هايدغر بين النهاية الأصيلة والنهاية الزائفة، كما يجعل أحد الرعاع موته خاصاً به باسم كل أولئك البائسين الجهّال الذين لا يُبدي هايدغر تجاه أسلوبهم في مواجهة قَدَرهم إلّا الاحتقار. وفي كتاب *Being and Time* من الصعب التفريق بين المأساة والروح البطوليّة، في حين أنَّ العهد الجديد هو، بشكل مُخادِع، وثيقة مأساويّة لكنّها ليست بطوليّة. ويقول ليسينغ في كتابه *Dramatic Notes* إنَّ شخصيّة المسيحيّ الحقيقيّ غير استعراضيّة على الإطلاق. ومسرح الإنجيل هو الحياة اليوميّة. والحقيقة هي أنَّ تشارلز تيلر نَسَبَ مفهوم اليوميّ نفسه إلى المسيحيّة[2]. وبطلها هو المتجوِّل الحقير، المغمور، الذي يُعاني الهزيمة المُهينة على أيدي القِوى الاستبداديّة. وباسم ما لا يمكن اعتباره إلّا كبذاءة أخلاقيّة أو

1- سايمون كريتشلي، «Ethics-Politics Subjectivity» (لندن، 1999) صفحة 222

2- انظر كتاب تشارلز تيلر، «Sources of the Self» (كمبريدج، 1989) الجزء الثالث.

مزحة سقيمة إلى أقصى مدى ضُرِبَ المسيح وقُتِلَ. وولوجه الاحتفاليّ إلى العاصمة العالميّة يُشكِّلُ تعليقاً ساخراً على غموض الهيبة الملكيّة. والإنجيل يُعلنُ الفخامة التافهة التي تتصِفُ بها القوة العالميّة كلّها، وحُطام الخُطط الروحيّة الفخمة كلها والحلول السياسيّة زرقاء العينين للمشاكل كلّها. وحده التضامُن مع اللا-وجود، المضغوط عند الضرورة إلى درجة الموت، يمكن أنْ يدحض إمارات هذا العالم. وخِلافاً لزمرة هايدغر النبيلة في الروح، يُطلَب من الجميع أنْ ينضمّوا إلى هذا العمل الحقير، وبذلك يُدعون إلى الاستشهاد ضمنياً. وعند الضرورة، عليهم أنْ يتخلّوا عن متاعهم الماديّ، وعن العائلة والأصدقاء ويعيشوا حياة الكفاف في قضيّةٍ قد تقودهم إلى التعذيب والإعدام على أيدي رجال الدولة. ويوضّح يسوع بصورة قاسية لرفاقه أنهم إنْ كانوا مُخلصين لرسالته فمن المتوقَّع أنْ يواجهوا ما واجهه هو نفسه. إنّها عقيدة مُتطرِّفة بصورة سخيفة. ومن بين الأسباب الممتازة كلها لعدم كونه مسيحياً، يُعتبَر هذا السبب - وإلى جانب حقيقة أنَّ الله موجود، لابد أنّه يعشق دونالد ترامب عشقاً يائساً - هو من دون شك الأكثر إقناعاً.

إنَّ الثبات في مواجهة الموت بالنسبة إلى الإنجيل يتضمَّن شكلاً خاصاً من الحياة، ليس شيئاً أشبه باشتهاء الموتى المَرَضيّ أو نشوة دنيويّة أخرى. لقد شهِدَ القرن العشرون علاقة حب كريهة بين أفكار عن الموت، والإرادة، والتضحية بالذات، والأصالة، وأرستقراطيّة الروح ورفض الابتذال، وهي أعراض لعبَ فيها هايدغر نفسه دوراً حقيراً. وليس دائماً من السهل التمييز بين التهوُّر الذي تتضمّنه هذه الممارسة والوفرة الأكثر ثراءً. وقصيدة توم غَنْ[1] «Leric» هي مِثالٌ حيّ. إنّها مقطوعة ممتازة، مكتوبة بأسلوب غَنْ المُبكِّر، الأنيق، والمُنضبِط بإحكام؛ لكنَّ الشكل الموجز، المُقتضب، يعكس قدراً من الزهو المُخفَّف في المُحتوى،

1- توك غَنْ (1929 - 2004): شاعر إنكليزي. كان أحد أعضاء حركة «**الحركة**» التي ضمَت شعراء أمثال تد هيوز وفيليب لاركن. - المترجم.

بما أنَّ القصيدة تُخالِف النهاية المُفترَض أنّها مُذعنة لشيلي الخنثويّ، بسقوطه «مُذعناً خلال الأمواج»، الذي بالنسبة إليه يُشبهُ ظلامُ الموت ممرّضةً مواسية، مع تلك النماذج الأكثر رجولة الذين «يومئون بأذرعٍ مفتوحة واسعاً» ويُعانقونه كأنّه عروس. هؤلاء الرجال يحشدون داخلَ لحظة الموت كل الطاقات التي كانوا سيُنفقونها لو أنهم استمروا في الحياة، مُبدّدين بتهوُّر القليل مما تبقّى لديهم ليُنفقوه. إنَّ الموتَ هنا لا يُقبَل بل يُقهَر، في مزيجٍ من غطرسة نيتشه، وتحدّي ييتس وتمرُّد وجودي واقعيّ - إنّه رفضٌ سخيّ للحدود المحسوبة في الاحتفاء بالعنف وتمجيد الموت: سبّاحون أقوياء، وصيادو سمك، ومكتشفون: الكثير/ من الموت الفخم بعنفٍ عقيم،/ يُبدّدون القليل ممّا تبقّى معهم لينفقوه». والقصيدة تبثّ مسحة يائسة، طائشة من الروح البطوليّة. والوهب أكثر من المعتاد بكثير لا يدل على سِعة الروح بقدر ما هو مُحاكاة ساخرة لمجّانيّة موت المرء الخاص، مُحاكياً بسخرية عُقمه بدل أنْ يرضخ لسُلطته. والتقليد المُحاكي - التقليد الإنسانيّ للطبيعة - هو أداة بالية للهيمنة على القِوى الطبيعيّة. وبأداء خلاعة الموت، بالتفوُّق بسخرية على فداحته الخاصّة، يمكن للمرء أنْ يُحرِز نصراً كئيباً باهظ الثمن على قوة الموت العنيدة. ولكن إنْ كان الموت عروساً، فهو عروسٌ ينبغي إخضاعها وليس ضمّها برقّة بين الذراعين، كما حدث مع كلاوديو بطل شكسبير. وعبارة غَنْ ذراعان مفتوحتان واسعاً «لا توحي بعناق حسّي بقدر ما هي إيماءة ذكوريّة متبجّحة. هذه قصيدة عن الـ*jouissance* - عن الفيض المتهوّر أو الإشباع الفاسق المتدفِّق من توقُّع العدم»[1].

ثمة نوع مختلف من الخلاعة يؤيّده العهد الجديد. يقول جاك ديريدا في كتاب *The Gift of Death* في معرِض حديثه عن استعداد سيدنا إبراهيم للتضحية بإسحق، إنَّ ما يُقدّمه «يُعاد إليه لأنّه رفض التروّي

1- من أجل المزيد من القراءة الإيجابيّة للقصيدة، انظر كتاب تيرينس [كذا] إيغلتُن، «The New Left Church» (لندن وميلبورن، 1966) الصفحتين 24-5.

في التفكير»[1]. ويُصرّ ديريدا على أنَّ الاقتصاد الأخلاقيّ الحاضر في الإنجيل «ينفصل عن المقايضة، أو التنسيق، أو التبادُل»، وهذا ادّعاء يتغاضى عن حقيقة أنَّ الرفقة والتجمُّع يكمنان في قلب تعاليمه[2]. ولكن من الصحيح أنَّ ذلك التبادُل ليس بالضرورة على خلاف مع رفضٍ استثنائيّ لتقدير الثمن. ويمكن دائماً المُشاركة في *acte gratuity* (فعل مجّانيّ). وفي مسرحيّة شكسبير «*أنتوني وكليوباترا*»، يوحي قول أنتوني «هناك استجداء في الحبّ لا يمكن تقديره»، والمقصود به وصف ما يربطُ بينه وبين كليوباترا، بأنَّ الإسراف الطائش يمكن أنْ يكون عطاء مُشترَكاً بقدر ما هو أُحاديّ الجانب. ويقول توماس هاردي في روايته «***بعيداً عن الحشد الصاخب***» عن الحب الحسّيّ إنّه يتضمَّن «حسّاً بالربح الوافر، من الناحية الروحيّة بتبادُل القلوب»، وبذلك يجمع بين الإفراط وتبادُل العواطف.

ومع ذلك، فإنَّ ديريدا على صواب في تمييزه ما يُسمّيه «فضل القيمة المُطلقة» في الفكرة المسيحيّة *caritas*، بما أنه قد لا تكون هناك أيّ فضيلة عُظمى في حب الذين يُحبّونكَ في المقابل. إنَّ تبادُل المشاعر بهذا المعنى يمكن الاشتباه به حتماً. وكما يُشير إنجيل متّى، ليس هناك تميُّز في إلقاء التحيّة على إخوتك فقط. ولوقا يُحذِّرُك من أنْ تدعو إلى ولائمك فقط أولئك الذين من المتوقَّع أنْ يدعوك إلى موائد عشائهم في المقابل. ويقول ديريدا عن العهد الجديد «هناك اقتصاد، لكنّه اقتصادٌ يندمج مع إنكار مكافأة محسوبة»[3]. إنَّه من المتوقَّع أنْ يُدير المرء خدّه الآخر، وأنْ يُقابل الشرّ بالخير، وأنْ يُبارِكَ اللذين يشتمونه، وأنْ يتبرَّع بملابسه وبمعطفه أيضاً، وأنْ يمشي ميلَين بدل واحد، ويغفر سبعاً وسبعين مرَّة. هذه الأعمال المُبالَغ فيها هي أشكالٌ من الإفراط تؤمن

1- ديريدا، «The Gift of Death» صفحة 97.

2- المرجع السابق، صفحة 101.

3- ديريدا، «The Gift of Death»، صفحة 107.

بالآخرة- منافية للعقل، متطرّفة، ولَفَتات مُغالية، مُنذرة بمستقبلٍ سوف يتمّ تجاوز تبادُل القيمة فيه إلى ما يُعبِّر عنه بول ريكور بأنّه «اقتصاد الفيض»[1]. لقد رآه رينيه جيرار كنسخة من مهرجان للمسابقات يتفوَّق فيه المرء على مُنافسه ليس بتبديد المواد أكثر من المعتاد، بل بالتخلِّي عنها له بلا مبالاة مُهذّبة تفوق ما يطلبه[2].

إنَّ أولئك الذين تمركزوا أصلاً في الخارج بعيداً على حافة التاريخ، يستمدّون دورهم من المستقبل ويعيشون في ترقُّب الموت الوشيك، مُتحررين من الحاجة إلى المُماحكة والتفاوض، وبهذا يستطيعون أنْ يُسرفوا في إنفاق أنفسهم كما يفعل سبّاحو غَنْ وصيادوه المثاليون. كل ما في الأمر أنَّ حرمانهم الذاتيّ يتّخذ شكل وهب الآخرين، وليس إنفاقاً وجودياً ذاتياً. وفي كتاب *The Principle of Hope*، يدّعي إرنست بلوخ أنَّ أخلاق المسيح هي «أخلاق نهاية العالم»، وأيضاً «لا يمكن فهمها إلا في صِلتها بملكوته»[3]. وباستهزائها باقتصاد أخلاقيّ مُنظَّم بدقّة، ترفض منطق واحدة بواحدة للحاضر بطريقة يُتوقَّع أنْ تظهر بشكل كامل لِمن يسمّيهم ييتس الصيارفة ذوي الوجوه الحارّة.

على هذا تجمعُ المسيحيّة بين الحماس الأخلاقيّ لشهيد وأخلاق الهيبيّ المُسترخية. وهذا الجمع ليس تصادفياً. إنَّ الذين يعيشون وكأنَّ المستقبل قد وصل يُشكّلون تهديداً للوضع الراهن. إنّهم أنبياء، ومثل هذه الشخصيات تبرز كأهداف للعنف السياسيّ؛ إلا أنهم أيضاً يعيشون كأزهار السوسن في الحقول التي لا تبالي بالغد. وبما يتّصفون به من لمسة جنون سرياليّة وأسلوب عفويّ في التعامُل مع الضرورات

1- بول ريكور، «Essays on Biblical Interpretation» (فيلادلفيا، بنسلفانيا، 1980) صفحة 164.

2- رينيه جيرار، «Quand ces choses commenceron» (باريس، 1994) صفحة 76.

3- إرنست بلوخ، «The Principle of Hope» (كمبريدج، ماساتشوستس، 1995) المجلد الثالث، صفحة 1263. ويقول بلوخ بتبصُّر عن الطبيعة الأخرويّة للأخلاق المسيحيّة في هذا المجلّد من عمله.

الماديّة، يُعلنون اقتراب سواد العدل. إنْ كان المرء غير آبه بحصوله على مُقابل لهِبته، فذلك بالإضافة إلى أشياء أخرى لأنَّ آخر الزمان يقترب مما سيجعل كل ذلك التبادُل شيئاً سطحيّاً. وبما أنَّ التاريخ يقترب من نهايته، فلا سبب يمنع من الوهب من دون تحفُّظ، على غرار سبّاحي غَنْ ومكتشفيه. إنَّ العمل والوهب ينبغي النظر إليهما *sub specie aeternitatis* (في المُطلَق)، كمُفسدَين لتوازُن الحاضِر. بهذا المعنى، ليس الوعد بالخلود ما يحثّ المرء على الفضيلة بل التفكير في فنائه. وتأمُّل المرء في فنائه يعني الحصول على فرصة ليُصبح أخلاقياً حقاً. ويُصبح الانتقام ببساطة، على سبيل المِثال، شيئاً لا يستحقّ السعي إليه، ولا وضع خُطط تستهلك الوقت من أجل أنْ يُصبح ثرياً ثراءً فاحشاً على حِساب الآخرين. إنّ الرحمة والمغفرة هما وسيلتان لإقحام المستقبل إلى الحاضِر، وتوقُّع حلول الزمن الذي تُسوّى فيه كل الخلافات وتُلغى كل الديون. ويطوي الانتقام، في المقابل، الحاضر والمُستقبل ويُعيدهما إلى الماضي، كما في مسرحيّة أسخيلوس «*أريستيا*». وبينما قانون الأرواح المنتقمة يسود، من المُستحيل الفكاكُ من دورات الثواب والعقاب والانطلاق في التاريخ الصحيح. وبدل ذلك يوقِفُ الانتقامُ الزمنَ فيما يُشبه الأبديّة البديلة. وهذا التخيُّل للخلود هو الذي يكمنُ في منبع العديد من مِحن الإنسانيّة. وفي روايته «*الخلود*» يقول ميلان كونديرا «إنَّ الإنسان لا يعرف كيف يكون فانياً».

ألّا تتوجّه نحو الغد أمرٌ ممكن فقط بالعيش مع معرفة ذلك الغدّ المُطلَق المُسمّى الموت. إنّ هذا ليس دعوة إلى نسيان الزمن، بل إلى الانتباه إلى نهاية الزمن. لقد بدا يسوع، بالإضافة إلى بعضٍ ممّن بشّروا بتعاليمه، أنّه تخيَّلَ أنَّ مملكة الرب وشيكة، وقد اتَّضحَ أنَّ ذلك خطأ فادح. لقد كان الزمن بالنسبة إلى تفكيرهم هو ببساطة الإيمان بالآخرة وبالحساب. وكان على الكنيسة ببساطة أنْ تقفَ بثبات، مُستسلمة إلى الإيمان بالرب الذي سيعود قريباً. ومع ذلك، فإنَّ العيش ***وكأنَّ*** يوم الحساب قريب،

وبالتالي كأنَّ الأمور الأكثر إلحاحاً هي العدالة والصُحبة، ليست أخلاقاً يُستهان بها. وإنْ كان هناك أبديّة، فلابد أنّها هنا والآن. يقول فيتغنشتاين في كتابه *Tractatus Logico-Philosophicus*، «إنَّ الحياة الأبديّة تخصُّ أولئك الذين يعيشون في الحاضر»[1]. وبما أنَّ العيش في الحاضِر، إنْ كان ممكناً، يعني العيش خارج الزمن، فإنه طريقة لتوقّع المرء موته. إنّه معنى آخر لكونِ لحظةِ الموت، حسب تعبير إليوت، هي كل لحظة.

1- فيتغنشتاين، «*Tractatus Logico-Philosophicus*»، 6، 4311.

4 – المُقايضة والفائض

إنَّ الشهيد الصحيح هو الذي يسعى إلى طريق اللاعودة، وهناك أولئك الذين يرون في مغامرة الذات أُحاديّة الجانب هذه أرقى عمل أخلاقيّ. على سبيل المثال، يعتقد جاك ديريدا بشكلٍ غريب أنَّ عمل الوهب أفسدته المُقايضة. والقضية تعكسُ كراهيته المؤيّدة للحرية المألوفة للمعيار، والانتظام، والهويّة، والتكافؤ وقابليّة الإحصاء – وهي ظاهرة غير جذّابة حتماً، لكنّها حيويّة لأي شكلٍ من الوجود الإنسانيّ، ولا يمكن التخلُّص منها من دون لمسة مُهينة قليلة من الامتياز. والوهب بالنسبة إلى ديريدا هو ما يُعيق الاقتصاد، ويُخرِّبُ الإلزاميّ والتعاقديّ ويُمزِّق دورة المُقايضة القابلة للتوقُّع بوضع حد للتوزيع. وكتاب مارسيل موس *The Gift* الذي يتحدّث عن الحاجة إلى توزيع الهِبات في المُجتمعات ما قبل الحديثة، يستفزّ ديريدا إلى درجة تقديم ردّ قويّ بصورة غير عاديّة، قال في كتاب *The Gift of Time*، «لكي تكون هناك هِبة، يجب أنْ تحدث مُقايضة، مُقابل، أخذٌ وعطاء، هِبة مُقابلة أو دَين»[1]. لا أحد يرغب في قضاء عيد الميلاد في منزل ديريدا. يقول جون ميلْبانك على هذه الأخلاق المُغرقة في الذاتية بشكل منحرف «إنَّ رفض هِبة مُقابِلة على سبيل الامتنان من شخصٍ أهديته شيئاً يعني الاحتفاء بإرادتك

1- جاك ديريدا، «The Gift of Time: Counterfeit Money» (شيكاغو، إلينويز، ولندن، 1992) صفحة 12.

على العطاء... بدل الوصول المُعجِز وغير المتوقَّع لقرابة متحقِّقة وتبادُل مُفاجئ»[1]. كتبَ الحاخام أليعازر بن بيدات في القرن الثالث الميلادي، أنَّ تدمير المعبد الثاني في أورشليم فصم الصِلة الحميمة بين الرب وشعب إسرائيل، حتى أنّهم أُجبروا على تقديم صلواتهم من دون أنْ يتوقّعوا الحصول على استجابة فوريّة. ولكنْ خِلافاً لديريدا لم يُرحِّب بالوضع. إنَّ أُحاديّة الجانب هي نتيجة انسلاب مُحزِن[2].

في رواية أنتوني ترولوب *Framley Parsonage*، يُخبرُ رجل الدين كرولي، الفقير ولكن الأبيّ في قلبه، صديقه الذي يُقدِّم له إحساناً أنَّ «العطاء شيء جميل جداً؛ لا شك لديّ في هذا. لكنَّ قبوله شيءٌ مرير. إنَّ خبز الإحسان يخنق المرء ويُسمِّم دَمَه، ويجثُم كالرصاص على القلب». وفي رأي ديريدا، تُصبح الهِبة سامّة لحظة تجعل المُتلقّي مَديناً؛ ولكن بما أنَّ الهِبات لا تستطيع أنْ تتجنَّب هذا المصير، فإنها (وهذه إحدى عباراته الأشدّ غرابة) «مستحيلة». والحقيقة، أنه يعتبر بسُخفٍ رصين أنَّه في عمليّة العطاء ينبغي نسيان كون الهِبة هِبة. وعلى هذا فإنَّ الهِبة الأصحّ هي التي تنعدم في لحظة منحها، مما يُقرِّب قضيّة ديريدا بشكل خادع من المفهوم التقليديّ للتضحية. والهِبة التي لا يُنظَر إليها على هذه الصورة لا يمكن إعطاء مُقابلها، وهي بالتالي المُطلَقَة من بين الهِبات. إنّها تُرسِّخ نفسها بإلغاء نفسها. وبهذا الوضع غير المشروط تعكس الحياة الخالدة للآلهة. ويحمل الوضعيون[3] situationists الرأي نفسه، باهتمامهم بما سمّاه أحد المُعلّقين «الفن المُرهَف لعدم إعطاء مُقابل للهِبة، والوهب من جديد بحركة غير دائريّة، الذي لا يصل إلى درجة الدَين»[4].

1- جون ملْبانك، «Being Reconciled: Ontology and Pardon» (لندن، 2003) صفحة 181.

2- انظر كتاب غي ج. سترومسا، «The End of Sacrifice» (شيكاغو، إلينويز، 2009) الصفحتان 68-9.

3- الوضعيون: جماعة فكرية ثوريّة تؤمن بأنَّ الناس يتأثّرون بالعوامل الخارجيّة أكثر من العوامل الداخليّة. - المترجم.

4- ماكنزي وارك «The Beach Beneath The Street» (لندن ونيويورك، 201) صفحة 72.

لكنَّ جان-جوزيف غو Goux يُشير إلى أنَّه بما أنَّ هناك مَنْ يعمد إلى وهب الآخرين ما يفترض أنّهم سوف يُقدّرونه، فهناك آخر متورِّطٌ في الهِبة أصلاً بصورة تنفي أي أُحاديّة في العمليّة[1]. والمُتقبِّل للهِبة متورّط ضمناً فيها بالطريقة نفسها بحيث أنَّ ثمّة مُحاوراً ضمناً مُشتركاً في الحوار. ثم إنَّ على المرء ألّا يحرم الآخرين من كرمه أحياناً. يقول سينيكا «ينبغي ألّا يُطلَب مُقابل في حالة الوهب، لكنّ تقديم المُقابل ممكن الحدوث»[2]. لا ضير في التوقُّع بتوقٍ تلقّي قصر جورجيّ في مقابل تقديم المرء طاقة ذابلة من أزهار البنفسج. وفعل ذلك لا يُقلِّل من قيمة الهِبة. وهنا كما في الحالة العامة، ليس الفِكر هو المهمّ بل الفعل. والوهب بلا شروط يعني العطاء بمُقابل أو من دون مُقابل، وليس (كما يعتبر ديريدا) العطاء من دون التفكير في الأمر. إنّه ليس مسألة صحّة عقليّة.

يبدو ديريدا لا مبالياً بهدوء تجاه الطبيعة الفعليّة للهِبة، وهذا سببٌ ممتاز آخر، لو أنّه ما زال حيّاً، لعدم قضاء عيد الميلاد معه. يقول «إنَّ الهِبة هي هِبة للوهب نفسه لا أكثر»[3]. إنَّ ما يهبه المرء يبزّه فعلُ الوهبِ نفسه. لكنَّ هذه ليستْ القضيّة مع العاشِق أو الشهيد، اللذين يعتبران التبرُّع والوهب شيئاً واحداً، وما يمكن أنْ يبدو أشدّ أعمال العطاء تفاهة - أي تخلّي المرء عن نفسه لا أكثر - هو في الواقع الأعمق. وفي الحبّ الجنسيّ، كما في الاستشهاد، يمنح المرء جسده، وليس (كما في التضحية الطقسيّة) بديلاً ظاهرياً له. إذن، بهذا الشكل الأنقى لوهب الذات لا يمكن للوهب نفسه أنْ يكون اللحظة الأعظم. على أيّ حال،

1- انظر جان-جوزيف غو، «Seneca against Derrida: Gift and Alterity» في كتاب إ. وايشوغرود (مُحرر)، «The Enigma of Gift and Sacrifice» (نيويورك، 2002) صفحة 134.

2- سينيكا، «Moral Essays» المجلد الثاني (كمبريدج ماساتشوستس، ولندن، 2006) صفحة 161.

3- ديريدا، «The Gift of Time» صفحة 29.

إنَّ ما يختاره المرء ليهبه لا ينبغي أنْ يكون مسألة لا مبالاة[1]. فالمرء لا يمنح زجاجة من الويسكي إلى شخص يسعى إلى الشفاء من الإدمان على الكحول، أو إعطاء رتيلاء إلى شخص يُعاني من عقدة الخوف من العناكب. إنَّ احتقار الخاصّ بعجرفة مُفرِطة يمكن أنْ يكون إساءة بقدر ما يدلّ على السماحة.

ثم، يمكن للّفتة المُبالَغ فيها أو المجّانيّة أنْ تُطيحَ بتوازنات العدالة الصارمة. وعبارة «العين بالعين والسن بالسن» التي تُعتبَر عموماً وصفةً همجيّة للانتقام، ليس المقصود بها أنْ تكون تفويضاً مُطلقاً للانتقام الوحشيّ بل قيداً على مقدار ما يمكن للمرء أنْ ينتزع تعويضاً عن ضرر أصابه. وبما أنّها تصرّ على أنَّ مثل ذلك التعويض يجب أنْ يكون متناسِباً، فهي نصيحة مُفيدة في مكانها الصحيح، كما يلاحظ أولئك الذين يرفضون التوازنات بوصفها محسوبة ببرودة. والتماس بورشيا الرحمة في مسرحيّة «*تاجر البندقيّة*» هو من بين أشياء أخرى، وأرقى، خدعة من جانب نخبة مدينة البندقيّة الحاكمة، الذين عيَّنتْ هذه النبيلة الشابة نفسها المُتحدثة باسمهم، لإقناع يهوديّ بغيض بالتخلّي عن مطلبه الصحيح شرعاً بالعدالة من أولئك الذين ليست لديهم أيّ نيّة في الاستجابة له. ربما أحسن شايلوك فعلاً بالتشبُّث بعناد شديد بالتزامه، بالعقد الشرعيّ الذي ارتبط به لمَدين له هو أنتونيو بكامل حرّيته. قد تُوقِفُ الرحمةُ تنفيذ العدالة، ولكن لا ينبغي أنْ يُسمح لها بالسُخرية منها. على المرء أنْ يحذر من الغفران لأعدائه أو من أنْ يُدير خدّه الآخر بدافع من إيمانه الراسخ بأنَّ لا شيء يهمّ في كل الأحوال، وهي وِجهة نظر تقترب من سخرية لاسيو السوقيّة في مسرحيّة *Measure for Measure*. يمكن أنْ يكون هناك نوعٌ تافه من الرحمة، كما يمكن أنْ يكون هناك نوعٌ عنيف من العدالة. إنَّ كِلتا الفضيلتين يمكن نيلهما بسعر بخس.

1- انظر حول هذه النقطة كتاب جاك ت. غودبو وألان كاي، «The World of the Gift» (مونريال، 1998) صفحة 185 في التعقيب السفلي.

إذن، ديريدا لا ينتبه لإمكانيّة حدوث تغيير غير متعاقَد عليه. إنَّ الهِبات المتبادَلة تبقى هِبات. وما يجعل من الهبة هِبة ليس العفويّة، ولا انعدام التوازُن أو غياب المُقايضة، وإنما حقيقةُ أَنَّه (على الأقلّ في العصر الحديث) ليس هناك من سبب عمليّ لتقديمها. قد تكون للهِبة نفسها وظيفة، لكنْ ليس لفعل العطاء، ما عدا ربما كونها تعبيراً عن الحب. وما يُشوّه الهِبة ليس المُقايضة بل أنْ يصحبها دافع عمليّ: على سبيل المثال، لنيل معروف، أو لكي يستعرض المرء كرَمه. إنَّ المنفعة، وليس تبادل العواطف، هي ما يُدمِّر الهِبة، على الرغم من أننا سوف نرى في الحال أنَّ منح الهِبات في الثقافات ما قبل الحديثة قد تخدم ربما بعض الغايات العمليّة، بسبب حدوثها وسط شبكة من الوظائف والالتزامات الاجتماعيّة. وفي العصر الحديث قد يشعر المرء بأنّه مُكره اجتماعياً أو أخلاقياً على تقديم هِبة أو إعطاء مُقابل لها، لكنَّ كون العادة نفسها لا تخدم أيّ غاية عمليّة فوريّة هو ما مُيِّزها بكل وضوح عن غالبيّة أشكال التبادُل التعاقديّ. لقد اعترفَ جون ملبانك بهذه النقطة عندما ادّعى أنّه ينبغي أنْ يكون هناك «عنصرٌ من الحريّة» في تقديم الهِبة إذا أُريدَ تمييزها بهذه الطريقة[1]. وحسب رأيه، ينبغي أنْ يكون العطاء مُتبادَلًا، لكنَّ الهِبات موضوع البحث ينبغي ألّا تكون متطابقة وأنَّ الهِبة المُقابلة ينبغي أنْ تُرجأ في الوقت المناسِب. وأيضاً ينبغي أنْ يتوفَّر عنصر المُفاجأة[2]. ولكن ليس واضحاً لماذا ينبغي ألّا تُعتبَر المقايضة بزوج من الجوارب في اللحظة نفسها بطريقة متوقَّعة تماماً عمليّةَ تبادُلٍ أصيلةٍ للهِبات، أو إلى أيّ درجة بالضبط يكون المرء حرّاً في ألّا يمنح زوجته هديّة في عيد ميلادها. إنَّ عمليّة العطاء، بوصفها ظاهرة غير وظيفيّة، تُشبه عملاً فنيّاً أكثر مما تُشبه كيساً من البطاطا. صحيحٌ أنّه في حلة الفن، قد تكون

1- ميلبانك، «The Ethics of Sacrifice».

2- انظر مقالة ملبانك، «Can a Gift be Given ? Prolegomena to Future Trinitarian Metaphysics»، في كتاب ل. ج. جونز و س. إ فاول (محرران) «Rethinking Metaphysics» (أكسفورد) وانظر أيضاً في كتابه «Future of Love» (لندن، 2009).

عمليّة الإنتاج نفسها إلزاميّة بمعنى ما، بما أنَّ المطلوب من الفنان أنْ يُنتِج العديد من القصائد الموالية، وعروض البلاط المسرحيّة، والموشّحات الدينيّة أو اللوحات الشخصيّة لسادة نبلاء. إنَّ الإنتاج الفنيّ نفسه هو الذي يبقى غير وظيفيّ، على الأقلّ بأي معنى عمليّ فوريّ.

إنَّ الإنتاج المُقتصِد في ظل النظام الاشتراكي لا يكون حرّاً، ولا مجّانياً، ولا عفويّاً، ولا ضرورياً ولا، في الغالب، غير وظيفيّ. ولكن بما أنّه سوف يُقبَل من أجل الخير العامّ وليس من أجل فائدة الأقلّيّة، فقد يعتبره المرء مع ذلك شكلاً من الهِبة. سوف يُعِدُّ وسيلة الحياة كغاية وقيمة بحد ذاتها. إنَّ الإنتاج سوف يخدم غاية عمليّة، ولكنْ أيضاً ستكون له غايات مُعبِّرة وصريحة. وزيادة على ذلك، على الرغم من أنّه سوف تبقى هناك مُقايضة في ظل النظام الاشتراكيّ، لن تكون محكومة بشكل السلعة. بهذا المعنى، فإنَّ المقايضة والسوق الرأسمالية ليستا مُترادفَتين. والمجتمع الاشتراكيّ لن يمحو الحدود بين تقديم الهِبة، والروابط الاجتماعيّة والإنتاج الماديّ، بل سيجعلها ضبابيّة[1].

ويرتكبُ كيفين هارت الخطأ نفسه الذي ارتكبه ديريدا عندما يقول «إنّه في استطاعتنا حتماً أنْ نسعى إلى الالتزام بالتعهّدات وبالمجتمع، ولكنْ إذا بدأنا بها فقد نُخاطرُ بألّا نتحدّث عن الحب بقدر ما نتحدّث عن العقد والمُقايضة»[2]. ولكنْ ليس كل المُقايضة تعاقديّة، وتلك الأنماط منها التي يتصادفُ أنْ تكون كذلك ليستْ دائماً مرفوضة لهذا السبب. يقول هارت «إنني أفكّر في الـ*agape*، فقط إذا استثنيتُ بصرامة

1- من أجل سرد قيِّم، انظر كتاب بول ميسن، «PostCapitalism: A Guide to Our Future» (لندن، 2015).

2- كيفن هارت (مُحرر)، «Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion» (نوتردام، إنديانا، 2007) صفحة 37، وجون كابوتو هو آخر يخلط بين التبادليّة والتبادل الاقتصادي. انظر مقالته «The Time of Giving K The Time of Forgiving» في كتاب إ. وايشوغرود وآخرون (مُحررون)، «The Enigma and Gift of Sacrifice» (نيويورك، 2002).

كل عقدٍ ومُقايضة»[1]، وهذه وِجهة نظر غريبة من شخص من المُفترَض أنّه يُناصِرُ مؤسّسة الزواج. وتحتوي مسرحيّة شكسبير «*تاجر البندقيّة*»، التي تُشير كلمة «رباط» فيها إلى العقد الشرعيّ والعلاقة الجسديّة معاً، على بعض التأمّلات المُرهفة حول هذه المسافة الشاسعة بين القانون والحب، وبين الشكل والشعور. قد يحتاج المُضطهدون إلى قائمة رسميّة بالحقوق لحمايتهم، مهما بدا هذا شيئاً بيروقراطيّاً كئيباً لأقرانهم من المواطنين المُميَّزين. وكما تُلاحظ مسرحيّة شكسبير، فمن الحمق أنْ يعتمدوا على السخاء المزاجيّ للمتفوّقين عليهم. والمتحكّمون بزمام الأمور هم القادرون على تكاليف الاستغناء عن لائحة الحقوق والتسبيح بحمد العفويّة.

يبدو أنَّ جان-لوك ماريون يتخيَّل أنَّ الحبَّ يتضمَّن لقاءً بين فعليّ وهب-الذات أُحاديّين تماماً – وحسب تعبير جون ملبانك «تصادُف اثنين لا تحدث بينهما مُقايضة على الإطلاق»[2]. على الرغم من أنّه لا يرفض فكرة المُقايضة، فإنّه يبدو أنّه يشتبه في وجودها على طريقة ديريدا بصورة تعاقديّة بالية[3]، اشتباه جديرٌ بأشدّ أنواع الفينومينولوجي السطحيّة للحب أنْ يُبدِّده. وهذا لا يعني فقط أنَّ الشريكَين في علاقة حب يمنحان ويتلقّيان في وقتٍ واحد، بل إنَّ وهب- الذات لكلٍ منهما يُثير استجابة مُشابهة عند الآخر، في عمليّة هي في وقتٍ واحد تُغني الذات وتسدّ نقصها. وتتنهّد جولييت وهي تقول لروميو «كلما منحتك أكثر، أخذتُ أكثر». إنها مسألة تبادل وليست مسألة معيار، تبادُل ولكن ليس تساوياً. إنَّ الحبَّ المُتبادَل يُشبه قليلاً العدوى التي يتّسِمُ بها الضحك المُشترَك، كما أنَّ استجابة الآخر المُبتهجة لا تعمل إلّا على تعزيز استجابة المرء الخاصّة.

1- المصدر السابق، صفحة 37.

2- -المصدر السابق، صفحة 262.

3- انظر خاصة كتاب جان-لوك ماريون، «Le phenomena erotique: six meditations» (باريس،2003)؛ وانظر أيضاً كتابه Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness (ستانفورد، كاليفورنيا، 2002).

في هذا الجدل من العطاء والأخذ، الأساسيّ بينهما هو هذا الثاني. وليس جديداً أنَّ أولئك الذين لم يتلقّوا الرعاية وهم أطفال من المُرجَّح أنْ يجدوا صعوبةً في تلبية مطالب الحب. ويعتقد توما الأكوينيّ أنَّ الإحسان يتطلَّبُ من المرء أنْ يتلقّى وأيضاً أنْ يُعطي، في حين أنَّ إ. م فوستر يبدو أنّه يعتبر الأول هو الأجدر بالاحترام من الثاني. ووجد فرويد بذور الأخلاق في امتنان الطفل بالمُعتنين به. وفي المُقابل، إنَّ *Ubermensch* (الإنسان الأرقى) عند نيتشه سخيٌّ في هِباته للآخرين، لكنّه من فرط الكبرياء بحيث لا يقبل أيّ مُقابل. إنَّ عطاءه هو شكل من السيادة، النزويّة والمُتعطِّفة، المُتحرِّرة من كل ما هو بورجوازيّ حقير وخسيس كالإلزام وتقبُّل مُقابل. ومن وِجهة النظر المسيحيّة، يعني هذا تجاهل أنّ القدرة على العطاء تعني في المقام الأول تلقّي هِبة الوجود. وقبل تأسيس أيّ تبادُل بين كائنين بشريَّين، ينبغي منح شيء لجعل الأمر ممكناً. وبهذا المعنى، فإنَّ اعتماد المرء على الآخر هو أساس العطاء المشترَك والأحادي الجانب معاً.

إنَّ الزيت الذي تغدقه مريم المجدليّة على قدميّ يسوع، أمام رعب يهوذا ماسك الدفاتر، بالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ ليس تحدياً للنمو القوي بل هو جزء من اقتصادٍ أعمق، يكمن منبعه في التشتُّت المتهوِّر لله نفسه. هناك انتقال من تبادُل الهِبات المُبكِّر، بسِمته المشتركة المُصاغة بدقّة، إلى الإيمان المسيحيّ بنعمة الله الأحاديّة الجانب، الذي لا يمكن لأيّ استجابة إنسانيّة أنْ تُثبتْ أنها مُتساوية معه. ويقول ف. د كيدْنر «إنَّ فكرة أنَّ في استطاعة الإنسان أنْ يُغذّي خالقه أو يُثريه لا أساس لها في القانون، ويستهجنها الأنبياء وأصحاب المزامير. لقد كان العطاء، قبل كل شيء، كله من جانب الله»[1]. فطبيعة الله هي أنْ يكون مُغدِقاً مُعجِزاً، ومنتشياً، والفيض بالنسبة إليه ليس أكثر من قاعدة سلوك. ويتحدث ألان باديو عن النعمة بوصفها «تتحكَّم في تضاعف الفيض بحدّ ذاته،

1- ف. ك. كيدنر، «Sacrifice in the Old Testament» (لندن، 1952) صفحة 23.

نعمة تعصى على الوصف ووافرة وثيقة الصِلة بنفسها كما بالتوزيعات الثابتة للقانون»[1]. ولكن على الرغم من أنَّ الله لا يحتاج إلى مُقابل من مخلوقاته، فإنَّ نعمته تكمنُ في منبع عطائهم وامتنانهم هم. وبهذا المعنى، فإنَّ التبادُل والمجّانيّة، والتبادليّ وأُحاديّ الجانب، ليست متنافرة. على سبيل المِثال، إنها تتجــمَّع في القربان المُقدَّس، الذي تحــتفي فيه المُشــاركة في تناول الطعــام بمنح الذات بلا مُقابل.

يُشير مارسيل إيناف إلى أنّ الهِبة بوصفها بلا مقابل هي في الواقع فقط الوجه الآخر لسوق البورصة وبهذا تبقى مرتبطة بمنطقه[2]. وعندما يُصبح التبادُل إلى حد بعيد مُقايضة في السلع، فإنَّ مواضيع العقد والتبادُل يمكن أنْ تتلوّث بصِلتها بهذا، بحيث إنَّ الهِبة، في ردّ فعل، تعتبَر مسألة كرم خاصة، عشوائيّة. إنها قضيّة أخلاقيّة لا اقتصاديّة، واحة من الحريّة الفرديّة في عالمٍ مُنظَّم بلا روح. ومنح الهِبات لم يعُد الآن مؤسّسة اجتماعيّة بقدر ما هو حالة ذهنيّة. وقد مرَّ بها سينيكا، وكان ينبغي أنْ تُشكّل الهِبة بالنسبة إليه غاية نزيهة بحد ذاتها، في رفضٍ إلهيّ للمُقابل المحسوب. إن الخدمة بالنسبة إلى آخرين يجب أنْ تكون جائزة بحدّ ذاتها. وكما قال ماكبث لدنكن، «إنني أخاف الخدمة والولاء،/ وبأدائها، تُكافئ نفسها» (الفصل الأول المشهد الرابع). وفيتغنشتاين يُشارك في هذا الرأي في كتابه *Tractatus Logico-Philosophicus*، على الرغم من أنّه على أساس تمييز بين العالَمَين الأخلاقيّ والتجريبيّ اضطُرَّ إلى التخلّي عنه لاحقاً. وكراهيّة الرواقيين للنفعيّة في نظامٍ

1- ألان باديو، «Saint Paul: The Foundations of Universalism» (ستانفورد، كاليفورنيا، 2003) صفحة 78.

2- ماريسيل إيناف، «The Price of Truth: G ift Money and Philosophy» (ستانفورد، كاليفورنيا، 2010) صفحة 107 في التعليق السفلي. وبرنارد س. كوهن يُثبت أنَّ بعض الأوروبيين في الهند القرنين السابع عشر والثامن عشر كانوا يُخطئون في تفسير تبادُل الهِبات بوصفها مسألة عقد. انظر كتابه «Colonialism and its Forms of Knowledge» (برينستون، نيو جرزي، 1996) صفحة 18-19.

اجتماعيّ يُصبح تجاريّاً باطّراد بنقل نقطة تركيز مانح الهِبة من الامتنان نفسه، إلى العواقب التي يمكن أنْ تنجم عنها، إلى فعل الوهب وصفاء نيّة الواهب. إنَّ فوائد العمل الفاضل عموماً، كما يدّعي سينيكا في كتابه *De Baneficiis*، لا تكمنُ في تأثيراتها بل في مجرّد أدائها. يجب أنْ تكون الفضيلة هي تعويض عن ذاتها - ليس لأنّه، كما كان يمكن للروائيّ هنري فيلدينغ أنْ يُشير، من المُستبعَد تلقّي مُقابل آخرَ في مثل هذا العالم الذي نعيشُ فيه. بهذا المعنى، إنَّ قيمة الهِبة بذاتها، بكل ما تبدو عليه من كرم في الروح، قد تحتوي بعض المضامين الأخلاقيّة المزعجة. وفي عصر جون كالفن، كان الصدع بين الهِبة والمعاملة التجاريّة قد بات من المستحيل تقريباً رأبه. وحده الله يستطيع أنْ يمنح الهبات، تاركاً للمجال الإنسانيّ الأقلّ رونقاً عالم الأعمال والتجارة. إنها النعمة الإلهيّة والإيمان في مواجهة عقد العمل والربح عبر صدع شاسع. وزيادة على ذلك، بما أنَّ نعمة الله غير مُستحقَّة على الإطلاق، ومنفصلة بالكامل عن طبيعة عقدنا، لا يعود هناك أيّ تبادُل بينه وبين مخلوقاته، كما لا يوجد بين كائن بشريّ وحلزون.

***

إنَّ ديريدا وتلامذته يتبنّون وِجهة نظر سلعيّة لعمليّة تبادل الهِبة، ومن ثم يُتابعون لهذا السبب ويتخلّصون منها. وليس صعباً إدراك كيف كان يمكن أنْ يوفّروا على أنفسهم هذه المناورة التي لا معنى لها بصورة ما. إنَّ المُقايضة لا يمكن إدراكها إلا بصورة تعاقديّة. أما تبادُل العاطفة أو التعهُّد فلا يتساوى مع تبادل السلع. ولا ينبغي الخلط بين تبادُل الحوار والتعامُل الماليّ. وفي بعض الثقافات ما قبل الحديثة، ليس هناك فرقٌ واضح بين الهِبة العشوائيّة والتبادُل الإلزاميّ. إنَّ تبادُل الهِبات ليس مسألة أخلاقيّة ولا هي اقتصاديّة بل مسألة رِباط اجتماعيّ. يمكن تسميته مسألة عمليّة، ولكنْ هذا لا يعني أنّها مسألة شخصيّة تجاريّة. وبوصف تقديم الهدايا رمزاً اجتماعياً يحكمه القانون، فإنه يُزيل الفرق بين الكرم

والالتزام. وهذا ما يفعله قانون الإحسان أو واجب الضيافة بمعنى مختلف. وكما يقول إيناف «إنَّ الهدف من تبادل الهِبات ليس أنْ يكون سامياً أخلاقيّاً عبر هِبة ورِعة بل أنْ يعترف كلٌ منهما بالآخر عبر دورة تبادُل الهدايا المتواصِلة»[1]. وبالتالي هو يتحدث عن «الالتزام الحرّ»، بالإضافة إلى «التبادل السخيّ المُمارَس على هيئة شعيرة» في المرحلة المُبكِّرة لتبادُل الهِبات. وبالنسبة إلى ديريدا، في المقابل، تقترب عبارات مثل «التزام حرّ» و«تبادُل سخيّ مُمارَس على هيئة شعيرة» من كونها لفظتين متناقضتين.

هناك أصداء لهذه الحالة في العصر الحديث. ففي مقالة عنوانها «العدالة والسخاء»، يُصرّ أوليفر غولدسميث، القادم من مجتمع ما قبل حديث إلى حد بعيد، على أنَّ الكرم، بعيداً عن كونه مسألة نزوة، ومزاج، يشكّلُ التزاماً أخلاقيّاً[2]. وابن بلده الأيرلنديّ إدموند بيرك يتكلّم بالنبرة نفسها عن «الالتزامات المحفورة في القلب»[3]. وفي الكتاب المقدّس العبريّ، اليهود مُلزمون بأنْ يكونوا غير مُقيّدين بمنح صدقاتهم. والفائض عن المعيار هو بحدّ ذاته معياريّ، كما أنّه بالنسبة إلى مسرحيّة «*الملك لير*» فإن قَدْراً من السطحيّة هو ضرورة إنسانيّة. ليس هناك تعارُض هنا بين التروّي الشحيح والإسراف الشهم. ويكتب بولس في إنجيله للرومان عن الإنسانيّة، وعن الحلّ من الديون، وألّا تدين إلّا بالحب؛ ولكن على الرغم من أنَّ الحبَّ عبءٌ، فهو يُعتَبَر مع ذلك إلزامياً. وأنْ تُعطي في المُقابل أكثر مما تلقّيت قد يكون واجباً زائداً يتطلّبه قانون الحب. وهذا، أيضاً، هو السبب في أنَّ التبادل لا يحتاج إلى أنْ يتضمَّن التعادُل.

1- المصدر السابق، صفحة 141.

2- أوليفر غولدسميث، «Justice and Generosity»؛ في كتاب إ. فريدمان (محرر) «Collected Works of Oliver Goldsmith» (أكسفورد، 1966) المجلد 2.

3- ر. ب. ماكداول (محرر) «Writings and Speeches of Edmund Burke» (أكسفورد، 1991) مجلد 9 صفحة 247.

ومارسيل موس أيضاً يرى أنَّ العطاء في العصور ما قبل الحديثة كانت تُنظّمه قوانين صارمة. وفي هذه المنظومة المُعايَرة الدقيقة من التبادلات، لا مكان حقاً للهِبة الحرَّة. فالتضحية، على سبيل المِثال، هي ممارسة تُجبِرُ الآلهة على تقديم مُقابِل. ورفض تقديم العطاء للآخرين قد يكون مُعادِلاً لإعلان الحرب. وبالنسبة إلى موس، التبادليّة قائمة على أساس تقديم لِهبة، وليس لأنَّ الهِبات تتمتَّع بحياة خاصة بها مُبهَمة، وأنْها كإعادة أفراخ الحمام إلى أقفاصها تلجأ إلى جذبها إلى أصلها. على أيّ حال، بما أنّها تُخفي ما يُشبه حياة الواهب، فإنَّ مَنْعها مدة طويلة قد يكون أمراً خطراً، وهذا أحد أسباب وجوب تفعيل دورة التبادُل الدائمة. إنَّ الهدايا حيّة بمعنى ما، ولهذا يجب التعامل معها بعناية، ومعاملتها بحساسيّة ومن ثم التخلّي عنها بأسرع وقت ممكن. ومن الخطر على شبكات العطاء المُشترَك الكبرى أنْ تركد. إنّ العطاء هو شكلٌ من الأعراض يُحوّلُ قطعة من العالم إلى إشارة. وتقديم هِبة يعني تحويل قطعة من الواقع الماديّ إلى خليط مُعقَّد من المعنى الإنسانيّ، وتحويل المادّة إلى نمط من التواصُل. إنَّ كل شيء – النساء، والأطفال، والطعام، والممتلكات، والأرض والمرتبة الاجتماعيّة، والعمل – في حال متواصلة من الدوران، هو إشارة تترك أثرها مع هويّة الواهب، وعابرة في جوهرها، لا تزدهر إلّا في كونها قابلة للنقل. إنَّ الهِبات ليست أشياء بقدر ما هي تصريحات. لهذا فالادّخار جريمة كبيرة، كما يوضِّح انتقاد القديس يعقوب بشديد للأثرياء: «هلمّ الآن أيّها الأغنياء ابكوا مولولين على شقاوتكم القادمة. غِناكم قد تهرَّأ وثيابكم قد أكلها العث. ذهبُكم وفضّتكم قد صدِئا وصدأهما يكون شهادة عليكم ويأكل لحومكم كنار» (سِفر يعقوب 5: 1–3)

بالنسبة إلى وِجهة النظر هذه قد تكون الأشياء مُعارة دائماً، أو تُعتبَر لك فقط شريطة أنْ تُعطيها لغيرك[1]. وكما يُعلِّق سيغسموندو في مسرحيّة

1- انظر مارسل موس، «**The Gift**». 1990.

كالديرون «*الحياة حُلم*»، «إنَّ ما نمتلكه هو على الحِساب فقط»، وجزءٌ من مغزى الهِبة هو تغيير وِجهة نظرنا من تلك الممتلكات التي نعتقد أنَّها من حقّنا. ينبغي النظر إلى الهِبة على أنّها إرث للمُستقبل. والوجود يُصبح أكثر ثراءً بإنفاقه. وليس لدينا أي سبب لأنْ ننتفخ بالأشياء المُحيطة بنا، كما يُلاحظ سينيكا في «*رسالة إلى مارسيا*»، بما أنّها مُعارة لنا[1]. لقد كان الرومان القُدامى يعتقدون أنَّ الإنسان لا يمتلك إلّا ما يهبُ. وقابليّة التحويل هي علامة المِلكيّة. وتقول كارلين بارتون[2]:

«كانت الحياة كنزاً لا يكتسب قيمة أو قوّة إلّا عندما يُنفَق... كان الموت المُختار، الطوعيّ، السخيّ يمثّل الزهد الأقصى الذي يُثقل كاهل الحياة. والزهد يدعم الحياة التي بدورها تدعم قيمة الشيء موضوع الزهد. وزيادة على ذلك، كان الموت المُختار يُقدِّس ويُقوّي الإنسان أو الشيء أو القيمة التي أسبغها عليها... وكان تدمير الذات هو الشكل الأسمى للسخاء، وأقصى حالات الكرم والحرمان في وقت واحد».

على أساس وجهة النظر هذه، فإنَّ تخلّي الإنسان بكل حريّة عن وجوده يعني أنْ يعيش بوفرة ضافية. إنَّ حياتك تُصبح ملكك بشدّة عندما تتخلّى عنها.

إنَّ التضحية الطقسيّة هي من بين أشياء أخرى، انتقاد للمُلكيّة. وبإعطاء مقابل شيء للآلهة، يُعلنُ الإنسان الطبيعة المؤقّتة لكل امتلاك. وبالتفكير في الاختفاء المُحتَمَل لشيءٍ ما يمكن فقط للإنسان أنْ يُدرِك طبيعته العابرة، وهكذا يعرفه على حقيقته. وبسحق حبّة العنب فقط يستطيع كيتس أنْ يتذوّق طعمها اللذيذ. ثم إنَّ الحياة الخاصة، كما رأينا، التي تمكّنك من تقديم الهِبات هي بحدّ ذاتها، قبل أي شيء، هِبة، مُقترَضَة من الآخر. والواهب نفسه تلقّى هِبة من الآخرين. ويقول

1- انظر كتاب سينيكا، «**Moral Essays**» المجلد 2، صفحة 20.

2- انظر بارتون، «**Honor and Sacredness in the Roman and Christian Worlds**»، صفحة 26.

موريس غوديلييه «إنَّ الذين يتقرّبون من الآلهة يُدينون لها أصلاً، بما أنّه منها تلقّوا شروط وجودهم»[1]. والآلهة هي الوضع المتسامي للعطاء كلّه، وبالتالي هي السبب والغاية منه. إذن في هذا التصوُّر للتضحية، يُعيدُ الواهب في المقابل قطعة من الوجود إلى مصدرها لكي يُبيِّن أنّها في المقام الأول القطعة الوحيدة لديه بالوكالة، وأيضاً لكي يكشف عن إيمانه بأنَّها سوف تُعاد إليه بهيئةٍ مختلفة. وهذا النوع من المُقايضة لا يوجد في السوق التجاريّة. ومع ذلك، فإنَّ الصفقات التجاريّة في السوق نفسها تفترِضُ دائماً وجود شبكة من الالتزامات - من الثقة، والولاء، والإيمان المتين وما إلى ذلك - تُصعِّدُ منطقها النفعيّ لكنّها تكوِّن حالة سابقة أساسيّة منه.

***

لا ريب في أنَّ جون ملبانك على صواب في ادّعائه أنَّ العطاء أُحاديّ الجانب من دون نيّة في تلقّي مُقابل، وغالباً ما يُفترَض أنّه ذروة الخير، ليس شيئاً رائعاً كتلقّي مُقابل[2]. وهذا ليس للإيحاء بأنَّ أُحاديّة الجانب هذه لا مكان لها. إنَّ لمسة من التهوُّر الاحتفاليّ، تفسد التوازنات، وتُنهي التسلسلات الهَرَميّة وتُخرِّب التدرّجات الدقيقة، أساسيّة بالنسبة إلى الإنجيل المسيحيّ. وقد أَسَرتْ روحُ هذا التهوُّر الحماقةَ الحكيمة لقصيدة وليم بليك «*أمثال الجحيم*»، بإصرارها على أنَّ طريق الإفراط يؤدّي إلى قصر الحِكمة. إنّه تكرارٌ في المجال الأخلاقيّ للطبيعة التي لا أساس لها للخليقة نفسها، وما يُسمّيه الفيلسوف كانتان ميلاسو «المجّانيّة الجليّة للهِبة»[3]. إنَّ الوهب من دون مقابل، الذي يتجاوز في نهاية المطاف مجال الأخلاق، يقع في أساس عالمٍ يُعتبَر العطاء فيه كعملٍ أخلاقيّ شيئاً ممكناً. ويتحدث إيان برادلي عن الربّ «بوصفه الذي يهبُ

1- موريس غولديه، «**The Enigma of the Gift**» (كمبريدج، 1999) صفحة 30.

2- انظر ملبانك، «**?Can a Gift be Given**» صفحة 120.

3- كانتان مياسو، «After Finitude» (لندن، 2009) صفحة 63.

نفسه بصورةٍ متهورة ومُكلِفة لشعبه»[1]. ويصف اللاهوتي المجهول[2] طِيبة الله بأنها منتشية، وفائضة، وضافية. ويرى مايستر إيكهارت[3] أنّه مُضطرب أو يفور، بينما يتحدث توما الأكويني عن الطبيعة القُدسيّة بوصفها *maxime liberalis* (النعمة القُصوى). وفي عصرنا، يقبض الفيلسوف ستيفن ملْهول على قدرٍ من التطرُّف الفاضح للمسيحيّة عندما يتحدث عن نوع الحب الذي:

«يتطلَّب التخلّي عن تلك المطالب المتبادلة التي تتقدَّم بها الكائنات البشريّة في المعتاد وبصورة شرعيّة في سياق علاقة حب مع الآخرين، بما أنَّ المؤمن لا يضع حدوداً لاستجاباته لمطالب جيرانه منه، فإنّه لا يتوقَّع تبادلاً أو مُراعاة منهم، ولا يستاء من العقوق، والخداع أو الخيانة. إنَّ حبّه مُستقلّ عن مسار الأشياء المعتاد، لا يتغيَّر ومنيع ضد الهزيمة»[4].

إنَّ هذا الحب الغريب، المستحيل، وغير المحدود بعناد – ويمكن للمرء أنْ يقترح مُصطلح ألتوسير بالقول إنه عمليّة من دون موضوع – يُساعدُ في التميز بين الأخلاق المسيحية والأخلاق الإنسانيّة الليبراليّة.

أحياناً، يمنح الوضعيّون، الذين خُدِعوا بفكرة الهِبة من دون مقابل، منشوراتهم مجاناً. وأسلافهم، «عُصبة الكتّاب العالميين»[5]، كانوا يُعنونون صحيفتهم بالـ Potlatch[6] (مهرجان الشتاء). وهي صحيفة أخرى مُصوّرة تتحدث عن كيف أنَّ التبادليّة لا تحتاج إلى أنْ تتضمَّن

1- إيان برادلي، «The Power of Sacrifice» (لندن، 1995) صفحة 132.

2- المقصود به Pseudo-Denys اللاهوتي والفيلسوف من القرن الخامس وأوائل السادس الميلادي – المترجم.

3- مايستر إيكهارت (القرن الثالث عشر الميلادي): لاهوتي وفيلسوف ألماني، وتلميذ اللاهوتي المذكور آنفاً. – المترجم.

4- – ستيفن ملهول، «Faith and Reason» (لندن، 1994) صفحة 60.

5- عُصبة الكتاب العالميين: عُصبة من الفنانين والمُنظرين وُجِدَتْ في خمسينيات القرن الماضي. – المترجم.

6- انظر كتاب ماكنزي وارك، «The Beach Beneath the Street» (لندن، 2011) الصفحات من 70 – 2.

التعادُل، وتتضمَّن ما يمكن تسميته بمسار لولبيّ من التغيُّر المُفرِط. وبهذا، تُلغي الفرق بين قانون واحد مقابل واحد وبين تجاوز المعيار. إنَّ الهِبات السخيّة التي يمنحها الآخر ينبغي بأي ثمن أنْ تتلقّى مُقابلاً، لكنَّ المهمّ هو أنَّ على كل واهب أنْ يبزّ الآخر، بما سمّاه جاك ديريدا «حرب المُزايدة على التضحية»[1]. وبمنطق تلك الصحيفة السرياليّ، كلّما وهبتَ أكثر، ربحتَ أكثر. والأمر نفسه يصحّ على التضحية. إنَّ الذي يربح هو الذي ينتهي به الأمر خالي الوفاض. ويقول غاديبه «أنْ تُقدِّم تضحية يعني أنْ تُعطي بتدمير ما تُعطي»[2]. وفي فعل التخلّي عن شيء إلى درجة الموت، لا شيء يُدَّخر. بدل ذلك، هي مسألة إنفاق ذاتٍ كامل ولا رجعة عنه. وبهذا المعنى، يتّصِفُ فعل التدمير بشيء استثنائيّ يُشبه بصورة غريبة وفرة في الحياة.

تتحدث كارلين بارتون عن «عقليّة صحيفة مهرجان الشتاء» في روما القديمة، التي كان العطاء المُسرِف بالنسبة إليها دلالة على الثراء الفاحش والحيويّة الضافية[3]. واستنزاف الذات هو دلالة على قوّتها الهائلة. ويكتب جان-جوزيف غو عن أنَّ فكرة الـ *munus* القديمة تعني «سخاء مُفرِطاً، وكرماً استعراضيّا وفخامة متباهية عامة»[4]، ويرى في هذا الغلوّ شكلًا من الغطرسة. إنّه يعكس رغبة الواهب في إذلال المُتلقّي. والكرم المتهور الذي تتسّم به المهرجانات هو مسألة قابلة للجدال العنيف. وبهذا، هو يمثّل مُحاكاة ساخرة لحرمان الذاتيّ الحقيقيّ. وفي خضم المسار اللولبي المُدوِّخ للائتمان والدين، على المرء أنْ يُعيد ما مُنِحَ له مع نسبة فائدة تتراكم باطراد، في سعيّ عقيم للهِبة المُستحيلة التي ليس لها تعويض يمكن تصوّره. لقد

1- ديريدا، The Gift of Time صفحة 24.

2- غوديلييه، The Enigma of the Gift، صفحة 30.

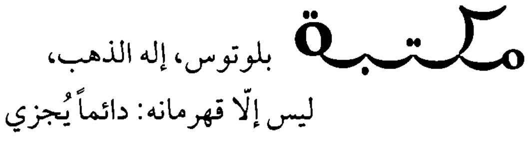
3- كارلين أ. بارتون، Roman Honor: The Fire in the Bones (بيركلي، كاليفورنيا، 2001) صفحة 238.

4- جان-جوزيف غو، The Enigma of Gift and Sacrifice (فوردام، نيويورك، 2002) صفحة 149.

تمَّ تبادل الثروة بالسلطة، والتبادل الاقتصاديّ بالتبادُل السياسيّ، كما تُحطَّم القوارب بلا مُبرِّر، وتُحرَق القُرى وتُسوّى بالأرض، وتُذبَح الكلاب ويُرمى بقوالب النحاس من غير قصد إلى المحيط. ويقول جورج باتاي «على عادة صحيفة المهرجان، يُثري الواهب نفسه باحتقاره للثروات»[1].

يبدو أنه لا باتاي ولا ديريدا يعيان بالقدر الكافي حقيقة وجود أشكال مُخزية أخلاقياً من الفيض. إنَّ تبديد الذات العنيف للنشوة الديونيزيّة، المتهوِّر والممسوس بالموت، هو قضيّة جوهريّة. والمرء لا يرغبُ في أنْ يمثُل أمام قاضٍ يعتبر مبدأ التعادُل مِثالاً وضيعاً عن الأيديولوجيا البورجوازيّة الحقيرة. حتى و. ب. ييتس، الشاعر الذي يُجري مُقارنة بأسلوب نيتشه بين الـ *sprezzatura* (لامبالاة) الأرستقراطيّة والتدقيق الشحيح للتاجر والموظف الكاتب، يطلب الإذن بالتساؤل حول ما إذا كان فيض الحب قد دفع متمرّدي فصح[2] عام 1916 إلى حتفهم. وأعمال شكسبير تتأمّل باستمرار حول الخيط الرفيع الذي يفصل بين النوع الخلّاق من الفيض وأشكال الفيض المُدمِّرة. وفي مسرحيّة «***الملك لير***»، بما تضجّ به من تغييرات في أفكار حول شيء ما، ولا شيء، وكل شيء، والقليل جداً والكثير جداً، يدور هذا البحث في مُعظمه.

لكنَّ مسرحيّة «***تيمون الأثينيّ***» هي السرد الأشدّ فتنة من شكسبير للطريقة التي يمكن للمُبذِّر العطوف أنْ يكون أنانيّاً شنيعاً متخفّياً. هناك سِمة مُدمِّرة في التبذير الأسطوريّ لبطل المسرحيّة.



بلوتوس، إله الذهب،
ليس إلّا قهرمانه: دائماً يُجزي

1- فريد بوتينغ وسكوت ويلسون (محرران)، The Bataille Reaser، (أكسفورد، 2010) صفحة 68.

2- « فصح، 1916 »عنوان قصيدة لييتس، يروي فيها وقائع تمرد الأيرلنديين ضد الاحتلال الإنكليزي وإخفاقه. - المترجم.

بمقدار سبعة أضعاف؛ وكل هِبة يتلقّاها
يُعطي الواهب ببذخ
مقابل كل التزام (الفصل الأول المشهد الأول)

هذا هو محتوى صحيفة «المهرجان» بكل معنى الكلمة. إنَّ إنفاق تيمون السخيّ مقصود به الإرهاب والتدمير، لاختزال مُنافسيه من الواهبين إلى متسولين. وعطاؤه المُتباهي هو من بين أشياء أخرى وسيلة بارعة للتكهّن بالدوافع الكريمة عند الآخرين. وخِلافاً لأرفع نموذج أخلاقي عند إ. م فوستر، هو يجهل كيف يتلقّى، وهي حالة سوف تتضمّن إهانة أنْ يُصبح هدفاً لشخص آخر. ومفهوم تيمون عن الهِبة يتطابقُ مع مفهوم ديريدا: يقول «لا أحد / يستطيع أنْ يقول حقاً إنّه يمنح، إذا كان يتلقّى مُقابلاً». والمُفارقة هي أنَّ العطاء العشوائي، النوع الذي يسحقُ كل تخصيص، لا يُبالي بأشخاص مُعيّنين، وأشياء، ومواصفات، وحلوى بعد الطعام، كلامبالاته بالشكل السلعيّ نفسه. وكأي سلعة هو نوعٌ من التجريد. وهو أيضاً شكلٌ مُراوغ لمديح الذات. إنَّ الأشكال «الرديئة» للسخاء تنأى بالنفس وفي الوقت نفسه تجرّد العالم من قيمته. وأنْ تكون مُستعداً لوهب أيّ شيء لأي شخص يعني أنْ تبخس من قيمة سخائك بالتباهي به. وإعطاء الجميع يعني ألّا تأبه بأحد. وزيادة على ذلك، فإنَّ مثل تلك اللفتات المُفرِطة يمكن أنْ تربط بين الآخرين برباط وثيق، وتُثقل كواهلهم بدَين عليهم أنْ يُكافحوا لكي يتخلّصوا منه. ويُلاحظ صمويل جونسون في مقالة عن الصداقة أنَّ الفوائد التي لا يمكن تعويضها لا تؤجِّج العواطف في المعتاد. والليبراليّة المتهوّرة، كالنزعة العاطفيّة، هي شكلٌ سرّي من الانغماس في الذات، وفي حالة تيمون يتَّضح أنّه حرفيّاً استنزاف للذات. إنَّ عاداته في التبذير تؤدي إلى إفلاسه، وإلى إغراقه في كراهيّةٍ للبشر لا مباليةٍ بالسِمات الخاصّة على غرار إحسانه السابق. إنَّ هذا النوع من تبديد الذات هو الذي وجده فريدريك نيتشه كريهاً جداً.

وفي كتابه «*ما بعد الخير والشر*» يقول إنَّ الأرواح الثريّة والكريمة التي تنفق أنفسها بسخاء، إلى درجة اللامبالاة، يمكنها بالتالي أنْ تُضخِّم فضيلة الكرم وتُحوّلها إلى رذيلة. بدل ذلك، على المرء أنْ يتعلَّم كيف يُحافظ على نفسه، ويكبح جِماح قُدراته الغزيرة بصرامةِ وانضباطِ إنسانٍ متفوِّق. ويُعلِّمنا زرادشت أنّ حُسن العطاء هو فنّ؛ لكنّه ينطق هذه الكلمات باشمئزاز شخصٍ، بسبب إحساسه بالخزي من ثروته، يُسرِفُ في إنفاقها على الفقراء العاقّين[1].

***

إنَّ أشدّ الأفعال المجّانيّة إذهالاً هو الغفران، الذي يُمزِّق تبادلات العدالة أو دورات الانتقام الأبديّة، ويُدخِلُ قدْراً من اللاهويّة البنّاءة إلى تناسُقها المُخيف. وعلى هذا فإنَّ قوة المُحاكاة تنكسر: إنَّ ما أفعل ليس ما يفعلون. ويصِفُ هيغلِ الفعل بأنّه «إلغاءٌ للقدر». وكتاب *Dialectic of Enlightenment* يعتبر أنَّ التضحيّة القديمة تُلقي بظلّها على مبدأ التبادُل الحديث، الذي يتّخذ في المجال الأخلاقيّ شكل دورة عقيمة من الإثم، والإحساس بالذنب، والتكفير. وهي أيضاً تبادل واحدة بواحدة في العدالة، ويقتضي فرض عقوبة مُستحقّة على كل جريمة، بالإضافة إلى «العدالة العنيفة» للانتقام. وبالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ، فإنَّ رفضَ الله لهذا المبدأ العقيم هو الذي يقلب الـ *ancient regime* (النظام القديم) ويُدشّن نظاماً جديداً، يفسح فيه التعادُل السبيل للإفراط. إنَّ الغفران هو عدوّ قيمة التبادُل.

إنَّ ما يكسر هذه الدارة على جبل الجُمجمة هو حقيقة أنَّ الجريمة والغفران هما شيءٌ واحد. وعلى نمط المُعالجة المثليّة، يُعتبَر السمُّ والعلاج وجهين لواقع واحد، كما هو الحال في تقديم كبش. إنَّ إعدام يسوع يتضمَّن السفك الظالم للدم الإنسانيّ؛ ولكنْ بما أنّه أيضاً فعل غفرانه، فإنَّ الجدل المُؤجَّل للفعل وردّ الفعل – للجريمة، والإحساس

1- انظر كتاب فريدريك نيتشه، «Thus Spake Zarathustra» (لندن، 2003) صفحة 281.

بالذنب، والتضحية، والتعويض وأيضاً المزيد من الجريمة – قد بلغ نهايته. إنَّ إثم العالَم يتركَّز على الصليب لكي يتمّ الغفران هناك. وما هو معياريّ الآن – النعمة – هو ما يفيض عن المعيار، هو *acte gratuity* (فعلٌ مجّانيّ) يتجاوز كل إنصاف وعدل، وهو سخاء يقهر كل مُعايَرة.

ليس من السهل الإحاطة بفكرة الغفران. فليس المقصود بها النسيان، أو حتى التصرُّف كما لو أنَّ المرء قد نسيَ. إنَّ الأمرَ بالغفران والنسيان ليس مُستبعداً فقط بل وسخيف أيضا. قد تنجح في أنْ تُسامح مَنْ اغتال طفلك، ولكن من المُستبعَد تماماً محو الحادثة من الذاكرة. على العكس، إنَّ المغفرة مسألة تتعلَّق بالتذكُّر، بالمعنى الفرويديّ للكلمة، وليس بالنسيان. إنّها تتطلَّبُ منك أنْ تواجه بنشاط وتعيش الماضي من جديد، وليس أنْ تتفادى استعباده لك بالأسلوب العُصابيّ. وإلّا قد يبقى المرء على الدوام عبداً للمُجرم، عاجزاً عن مكافأة نفسه بالتحرُّر من عمله، وأيضاً من ألعوبة تاريخه الخاص. وإذا كان في الإمكان الغفران للمجرمين، فالسبب يعود جزئياً إلى أنّهم، أيضاً، نِتاج وضع ليس من صُنعهم. ونداء «يا أبتِ، اغفر لهم لأنهم لا يعلمون ماذا يفعلون» هو طلب رحمة ومغفرة قائم على أساس تمييز الوعي الزائف. ولكنْ قد يُلاحظ المرء أنَّ هناك فرقاً بين الفعلَين. قد يكون المرء رحيماً من دون أنْ يشعر بالمهانة (كالقاضي، على سـبيل المِثال)، ولكن لا يمكنه أنْ يغفر من دون أنْ يشـعر بالمهـانة.

الغفران لا يعني بالضرورة التعذيب. إنّه لا يتضمّن رفض الحُكم الأخلاقيّ في مباراة زائفة من العقلانيّة السخيّة. ولا يعني بالضرورة التخلّي عن مطالب العدالة. يمكنكَ أنْ تُطلق سراح المُجرِم من دون عقاب، ولكن لا يتعارضُ مع الغفران الإصرارُ على أنَّ يُقدِّم الطرفُ المُذنبُ كفّارة على جرائمه. وتوما الأكويني لا يرى أيّ تعارضُ بين الغفران وطلب التعويض. وكما يُناقش جول ملبانك، فإنَّ «الهِبة لِمَنْ لا يستحقها» أي المغفرة لا يعتبرها لاهوت العصور الوسطى العليا لفتة

أُحاديّة الجانب جليلة، أو سابقة أو شكلاً من السلبيّة، بل «عدالة تتجاوز العدالة»، مسألة تكفير إيجابيّة ومُمصلحة قائمة على أساس توافق مُشترك فيما يتعلَّق بتقويم أخطاء الماضي والتوزيع المناسب للاستحقاقات. وعبر التعويض، وبالتالي عبر العدالة، يمكن تحقيقُ المُمصلحة بين المُذنب والمُعتَدَى عليه، وبهذا يُقرُّ الغفران[1].

بهذا المعنى، يختلف الغفران عن الأمر النزويّ الصادر عن الملك المُطلَق الذي يستبعد العمليّة القضائيّة المُستحقَّة. ولا يحتاج الغفران للآخرين الاعتماد على توبتهم السليمة. ولا شك في أنَّ المسيح كان سيرحّبُ بإظهار بعض الندم من قِبَل الأشخاص البغيضين الذين اجتمع بهم، ولكن يبدو أنّه لم يُصرّ على ذلك كشرطٍ للاستمتاع بصُحبتهم. ولا طلبَ منهم أنْ يُبدوا ندمهم بتقديم أُضحية، كما كانت التقاليد الدينيّة تتطلّب حينئذٍ[2]. بدل ذلك، وبأسلوب ابتداعي hetrodox صاعِق، تناولَ الطعام مع رجالٍ ونساءٍ سيّئي السُمعة أخلاقياً من دون أنْ يشترط عليهم أولاً أنْ يُغيِّروا أساليبهم. قد يبدو غفرانه غير مشروط. وربما اعتبرَ أنّه ليس لدى الآثمين وقت كافٍ لإصلاح أساليبهم، إذا أخذنا بعين الاعتبار الحلول الوشيك للملكوت. إنَّ موقفه المُطلَق من الغفران يُلقي بظلاله على ذلك الحدث.

إنَّ يسوع لا يطلب المغفرة للّذين يلحّون في ارتكاب الاثم، فقط، أي الذين يعتبرون أنفسهم على غرار غير اليهود دائماً خارج القانون، بل يُلمِّح بصورة شائنة إلى أنَّ أولئك الهالكين ستكون لهم الأولويّة على القويمين في ولوج ملكوت الله. والمُخادعون وعاهرات الشوارع هم الذين يحتلون المكان الأبرز على مائدة العرس السماويّ. إنَّ السماء ليست بأيّ حال من الأحوال مكاناً يحكمه الموهوبون. بل هي تسخَر من التخمينات المُدقِّقة لهذا العالم. والمُحاسبة القُدسيّة، كالتي تحدث

1- انظر ملبانك، Being Reconciled: Ontology and Pardon، الصفحات من 44-7.

2- انظر كتاب إ.بي. ساندرز، Jesus and Judaism (لندن، 1985)، صفحة 271؛ ومن أجل عرض أوسع لوجهة نظر بولس عن الهِبة، انظر كتاب جون م.ج. باركلاي، Paul and the Gift (غراند رابيز، ميتشيغان، وكمبريدج، 2015).

في الشركات العالمية، هي نظام مختلف عن التشكيلة المُبتذلة. تقول إحدى شخصيات مسرحيّة ستريندبرغ «*مس جوليا*»، «إنَّ الله لا يُحابي الأشخاص»، أي لا يُحابي الطبقة الاجتماعيّة.

إنَّ غفران ذنب لا يعني بالضرورة الشعور بالودّ تجاه المُذنب. ومعاملة أولئك الذين تسبّبوا في أذيّتك بإحسان يتضمَّن مُساعدتهم على الازدهار، والعمل من أجل مصلحتهم، ومعاملتهم بالخير بدل إيذائهم، والامتناع عن معاملتهم بحقد ومحاولة عدم الشعور بالمرارة بسبب الأذى الذي تسبّبوا به. وقد يتضمَّن أيضاً التأمُّل في كيف يمكن للمرء في ظروفٍ مُشابهة أنْ يتصرَّف بالطريقة نفسها. وبهذا المعنى، يتضمَّن الغفران قدراً من الواقعيّة بشأن الضعف الإنسانيّ، كما تعيه مسرحية شكسبير *Measure for Measure* (وهي مسرحيّة يُعلن عنوانها عن محتواها حول اهتمامها بقيمة التبادُل). استخدِمْ كل رجل قدر استحقاقه، كما يقول هاملتْ لبولونيوس، ومَنْ سيُفلِتْ من العقاب؟ ويتحدث جاك لاكان عن حبّ الآخر ما دام مفقوداً. وإبداء الرحمة يعني أنْ تكون لديك بصيرة نافذة داخل الضعف الأخلاقيّ للمُذنب، وبذلك يُعبِّرُ المرء عن تضامنه معه. في حين أنَّ الحب بوصفِهِ *eros* يوقِعُ تقليدياً في شِباك الوهم، والحب بوصفِهِ *caritas* يتطلَّبُ صفاءً في الرؤية مستحيلاً تماماً - رؤية لا تنفصل تماماً عن أوهام الجنس التي تُدفئ القلب.

وأنْ تغفر لأعدائك لا يعني أنكَ مُلزَم بمعاملتهم باحترام شديد، ولا أنْ تدعوهم إلى مائدة العشاء في كل ليلة. وكإدارة الخد الآخر، هي حالة من الخمول المُثمِر، وليست في المقام الأول حالة ذهنيّة. وبامتناعنا عن العطاء مقابل شيءٍ ما، يمكن لشيءٍ ما أنْ ينتج عن لا شيء، على الرغم من كلمات لير المُهدِّدة لابنته الضاحكة. بهذا المعنى، يُحاكي الغفران فعل الخلق، الذي يُسمّيه جان-لوك نانسي «تمزُّق عارِض في العدم»[1]

1- جان-لوك نانسي، **Adoration: The Deconstruction of Christianity** 11 (نيويورك، 2013) صفحة 14.

– وإنْ كان بوصفه شكلاً من التعطيل الخلّاق هناك أيضاً معنى تُخصّصُ به شيئاً للاشيء، كما يقول كييركغارد في كتابه *Works of Love*، ويمكن على هذا أنْ يُنظَر إليه بوصفِهِ عكس الخلق بالإضافة إلى كونه تكراراً له. إنّه لا يتضمَّن انتقاماً، وبذلك يكسر الدارة المُقفلة لقيمة التبادُل الأخلاقيّ ويُحدِث وضعاً جديداً راديكالياً. وهكذا، إنّه مثالٌ أسمى عن الحدث الشهير لآلان باديو، الذي يبدو أنّه يبرز من العَدَم وبفعله هذا يُغيِّرُ السياق الذي ظهر منه[1]. وأحداث من هذا النوع هي بمنزلة ظواهر شبه مُعجزة، خالية من الإيقاع ومن السبب الدنيويّ، وهناك مناسبات يبدو فيها الغفران كأنّه يتطلَّبُ أيضاً مثل هكذا معجزة. إنَّ ما يطلبه العهد الجديد هو حتماً إهانة للَّحم وللدم. كيف يمكن للمرء أنْ يغفر لمُغتصِب ابنته الصغيرة؟ هذا هو السبب في أنَّه يُعتَقَد تقليدياً أنَّ الفعل نفسه يتطلّبُ بركة الله. لعلَّ المغفرة الراديكاليّة تفوق طاقتنا. إنّها ليستْ من هذا العالم. إنَّ اللامشروط هو ما يتميَّز به القدسيّ. وأحد أسباب كون الغفران شيئاً صعباً جداً هو أنَّ الأطفال الصِغار لن يقدروا على ممارسته إلا لاحقاً، ونحن نبقى بدرجة عالية أطفالاً صِغاراً.

ومع ذلك، يَسمح لنا الغفران بإلقاء نظرة على ما يستلزم لتغيير وضعنا. فإنْ كان يفوق مقدرتنا في الوقت الحاضر، فإنه مع ذلك دلالة على المُستقبل. ولكي تتخلّى فعليّاً عن لقبك وتسدِّد ضربة في المقابل يتضمّنُ الأمر نوعاً من *Gelassenheit* (الصفاء)، أو استسلاماً واعياً، وكذلك الأمر مع نوع من التضحية أو التخلّي. والحقيقة هي أنّه يتضمّن التخلّي عن إحدى أمتع التجارب: الانتقام. وكما قد يوحي أصل الكلمة، يُعتبَرُ الغفران شكلاً من السبق – نوعاً من السلبيّة الحكيمة التي ترفضُ الإلحاح على ما يتوجّبُ عليها في معرفة أنَّ ذلك الفعل يمكن أنْ يولِّدَ ردّ فعل، وهكذا دواليك في دورة مُقدَّرة. وكما يقول رئيس قبيلة إفريقيّ في رواية سول بيلو «***هندرسُن ملك المطر***»:

1- – انظر كتاب ألان باديو، «**Being and Event**» (لندن، 2005).

«إنَّ الرجل الشجاع لن يرغبَ في العيش على نقل الغضب (أو جريمة ارتُكِبَتْ ضدّه). ألف يضرب باء؟ وباء يضرب تاء؟ – ليس لدينا ما يكفي من الأحرف الأبجديّة ليُغطّي الوضع. سوف يحتفظ بالضربة. لا أحد سوف يتلقّاها منه، وهذا مطمحٌ سام»

إنّ استيعاب انتهاكٍ ما بدلَ نقلِهِ إلى شخصٍ آخر هو إحدى وظائف كبش الفِداء. ثم، إذا كان كل شخص هو ضحيّة ومُجرم، فلِمَ لا نسمح لهذا الجَدَل العقيم بإلغاء كل شيء حتى الوصول إلى تبادُل الاعتذار كما يؤدّي تأنيبٌ مُشترك إلى قبولٍ عام للوهن.

***

فلنعُد الآن إلى خمس دُرر أدبيّة تحكي عن الغفران. عندما تترك آنّا كرنينا بورجوازيّةَ زوجِها السقيمة من أجل إقامة علاقة محكوم عليها بالموت مع الفاتن فرونسكي، فإنَّ أول ما يُفكّر فيه كرنين[1] هو الانتقام. ومع ذلك عندما يُستدعى إلى فراش مرض آنّا مُعتقداً أنّها تحتضر، فإنَّ دافع الانتقام ذاك يذوب ويتحوّل إلى شفقةٍ وحب:

«وامتلأ قلبه بإحساس ممتع بالحب وبالغفران لأعدائه. ركعَ وأراح رأسه على مُنحنى ذراعها، المُلتهِب كالنار تسري خلال كمّها، وأجهشَ بالبكاء كطفل صغير... فجأة ملأته الشفقةُ عليها، والندمُ على رغبته في موتها، وفوق ذلك كلّه، فرحُ المغفرة، ليس بالتحرُّر من آلامه فقط بل بالسلام الداخليّ كما لم يعرفه من قبل. شعر فجأة بأنَّ الشيء نفسه الذي كان منبع آلامه قد أضحى منبع فرحه الروحيّ؛ وأنَّ ما بدا طويلاً عصيّاً على الحلّ في أثناء انغماسه في اللوم، والاتّهام المُضاد والكراهية، أصبحَ بسيطاً وواضحاً عندما غفَر وأحبّ».

إنَّ فعل الغفران يُحرِّر ويوضِّح بكل جلاء. والرواية، بتصويرها هذا الموظَّف الرسمي المتزمّت بضوء مُثير للإعجاب أخلاقيّاً، تقلب الرواية

1- كرنين: زوج آنّا كرنينا.

في نهاية المطاف توقّعات القارئ، وتدعونا لكي نتعاطف في الوقت الذي كنا مُستعدين للانتقاد الشديد. إنَّ لكارنين أيضاً حياة داخليّة، مهما كان متألِّماً عاطفيّاً. ربما لو أنَّ فرونسكي الساحر كان في مكان الرجل الذي أغوى زوجته، لأثبتَ أنّه غير مناسب للظهور بطبعه الأخلاقيّ. وكما تُظهِرُ رواية «*ميدلمارتش*» أنَّ شخصيّة كاسوبون المُفتقرة إلى العواطف تستحق تعاطُفنا، وتُسبِّب التشويش لطبيعة القارئ السريعة القولبة، كذلك يُعيد تولستوي تثقيف جمهوره أخلاقيّاً بالسماح له بأنْ يُدرك أنَّ أشدّ الشخصيات تحفُّظاً وبرودة يُمكن أنْ تجرحها الخيانة الجنسيّة كما يحدث مع أشدّ الشخصيات هشاشة عاطفيّاً.

إنَّ سامي ماونتْجوي، بطل رواية وليم غولدينغ «*سقوطٌ حرّ*» يبحثُ عن اللحظة المُراوغة في الزمن عندما يفقد حرّيته. ولكي يفعل ذلك، يجب أنْ يحلّ تعقيد سرد السبب والأثر الذي يُشكّل مسيرته المهنيّة حتى ذلك الحين. إنَّ سامي عالقٌ مع الآخرين في شبكة من الحب والإحساس بالذنب، والدَين والرغبة، والفعل وردّ الفعل، في لا وعي اجتماعيّ تولِّدُ فيه الأفعالُ تأثيرات مؤذية تتجاوز بكثير المقصود منها. ويتذمّر أحد أصدقائه قائلاً «يبدو أنَّ الناس غير قادرين على الحركة من دون أنْ يقتل أحدهم الآخر»، فيجيب سامي «نحن لسنا الأبرياء ولا الأشرار؛ نحن المُذنبون. نحن نسقط. نزحفُ على أيدينا ورُكبنا. نبكي ويُمزّقُ أحدنا الآخر». إنَّ هذه الشبكة من التجريح المُشترك التي لا مفرَّ منها، التي ولِدنا فيها كأبرياء مُذنبين من دون أنْ يُترَك لنا الخَيار في هذا الأمر، هي ما يُعرَف في المسيحيّة باسم الخطيئة الأصليّة؛ وسامي صمّمَ على أنْ «يقطع خيط النَسَب الفظيع» بالتفتيش على طول امتداداته الشديدة التعقيد عن النقطة التي سقط عندها من أي أمل في الخلاص. ولكنْ ليس هناك مثل تلك اللحظة المُحدَّدة. فالسقوط يكون دائماً قد حصل. ويمكن دائماً حل تلك الشبكة والعودة أبعد داخل الزمن، أو اقتفاء الأثر أعمق في المسافة. ومن هنا جاء ادّعاء جاك ديريدا الشائن، الذي لا يقبل

الجَدَل حول عدم وجود ما لا تطاله يد النصّ، وهذه الملاحظة لا صِلة لها بالكتابة. وتنتقل رواية «*سقوط حرّ*» في الزمن جيئة وذهاباً، وتدور من أجلِ أنْ تُحدِّد بدقّة اللحظة التي فقدَ عندها البطل حريته بدل أنْ تُقدِّم لنا خطاً سردياً واحداً.

يقوم سامي، مُصمّماً على ترميم بعض الدمار، بزيارة مس برينغل، المُدرِّسة الساديّة التي كانت تُعامله بقسوة وهو طفل لكي يمنحها الغفران. لكنَّ المُدرّسة تنصّلتْ من قسوتها وهربتْ إلى البراءة، وتركتْ بذلك تلميذها السابق حاملاً إحساسه بالذنب في رأسه. ومن دون حصوله على فعل الندم منها أصبح غفرانه بلا قيمة. فالأبرياء لا يستطيعون أنْ يغفروا، كما تقول الرواية، لأنهم لا يعرفون أنّهم قد أُهينوا؛ ولكن أيضاً الأعضاء الأكثر مكراً بين مراتب المُذنبين لا يستطيعون أنْ يغفروا، الذين على غرار الآنسة برينغل أنكروا جرائمهم وهكذا، بتركهم ضحاياهم مضطربين، فإنّه يُعذّبهم للمرة الثانية. والموتى أيضاً غير قادرين على الغفران، وهذا هو السبب في أنَّ العديد من الجرائم السياسيّة يجب أنْ تمرّ من دون مغفرة. وعندما يتعلَّق الأمر بالغفران، هناك معنى ما يُعتبَر الإجرام بحقّ الآخرين أنْ يضع المرء نفسه بموجبه تحت رحمتهم، بحيث يُصبح للذين نؤذيهم الآن اليدُ العليا.

ولكن ليس هنا يتعثَّر سامي بحرّيته. بل عندما يُحبَس في غرفة داخل معسكر اعتقال نازي، وهو شبه مجنون من فرط الخوف من وجود شيء مُرعب فاحش، قذر في مركزها - ربما قلبٌ يتخبّطُ بدمه، أو قضيب مقطوع - وفجأة، من دون أي سبب واضح، يُطلَق سراحه: «أنهضُ عن ركوعي، مُمسِكاً ببنطلوني المرتخي وأمشي متعثّراً نحو القاضي. لكنَّ القاضي غادر». كان الضابط النازي الذي يستجوب ماونْتجوي، إلى جانب كامل مُعدّات القانون، والجريمة والعقاب التي يُمثّلها، قد اختفى وكأنه مشهد مسرحي، وتركُ عالم من دون قُضاة هو في وقت واحد أمرٌ مألوف جداً ويتحوَّل بحيث لا يمكن التعرُّفُ عليه. واستُبدِلَ المُحقّق

بضابط يعتذر بسبب معاملة زميله الفظّة له. ويتضحُ أنَّ الشيء القذر الذي على أرض الزنزانة هو ممسحة أرض رطبة.

وروبرت ميريفل، بطل رواية روز تريمان *Restoration*، سيدٌ محترم في بلاط الملك شارل الثاني يخسر عطف الملك وبالتالي يُحرَم من قصره الريفيّ. ومن حياة ترف في البلاط الملكيّ حيثُ مُنِحَ دور المُهرِّج غير الرسميّ للملك، ينتقل إلى مستشفى أمراض عقليّة، حيث يعيش حياةً من حرمان الذات القاسي ويستخدم مهاراته الطبيّة لمساعدة الفقراء. ولاحقاً يُنقِذ حياة امرأة من حريق لندن العظيم. ونتيجة لذلك، يستدعيه الملك تشارلز بصورة غير متوقَّعة إلى منزله الريفيّ السابق ويُخبره بأنَّه في استطاعته أنْ يستعيد ملكيّته من جديد، «كمُقابل للحياة التي أنقذتها والتحوُّل الذي طرأ عليك». وبعبارة رسميّة، ذلك التصرُّف كان بمنزلة تعويض، عندما يستعيد ميريفيل جزءاً مما كان قد فقده كتبادُل مُعادِل للفضيلة مقابل الملكيّة. لكنَّ مغزاه الحقيقيّ يكمن في استعادة الملك لحبّه لأحد رعاياه العاصين، حبٌ اعتبره ميريفيل لا يُقدَّر بثمن. لقد نضجَ بما مرَّ من مصاعب إلى درجة لم يعُد يستطيع بعدها أنْ يضمر أيّ توقّعات غرّة باستعادة ودّ الملك تشارلز؛ وعند تلك النقطة بالضبط يسبغ الملك عطفه عليه. إنْ كان الأبرياء لا يستطيعون أنْ يغفروا، فإنَّ الحمقى لا يستطيعون أنْ يُقدِّروا قيمة ما يملكون. ومن خلال الخسارة والمُصيبة، يتوصّل ميريفيل في النهاية إلى أنْ يفعل هذا بالضبط.

وباتريك ملروز، بطل رواية إدوارد سينت أوبين *At Last*، تعرَّض للاغتصاب من والده وهو صغير، وكان على شفا الانهيار النفسيّ. ولكن في الصفحات الأخيرة من الرواية ينتقل فجأة إلى فهم جديد لذاته:

«ربما كل ما اعتقدَ أنّه لا يستطيع تحمّله كان يتألَّف جزئياً أو كلّياً من فكرة أنّه لا يستطيع تحمّله. هو لم يكن يعلمُ حقاً، ولكن كان عليه أنْ يعلم، وهكذا انفتح واسعاً للشعور بالعجز التامّ وبالتشوُّش الذي اعتقد أنّه أمضى حياته كلّها يُحاول تفاديه، وانتظر أنْ يُدمّره. وما حدث لم يكن

يتوقّعه. فبدل أنْ يشعر بالعجز، شعرَ بالعجز وبحب العجز في وقتٍ واحد. واحداً إثر آخر بسرعة، وكأنّه مدَّ يده غريزيّاً لكي يدعكَ موقعَ لكمةٍ على الذقن أو يُخفِّف ألم كتف. فقبل أي شيء هو ليس طفلاً، بل رجل يختبر عماء طفولةٍ يطفو على سطح عقله الباطن. ومع تمدُّد الحبّ أصبح يرى نفسه متعادلاً مع مُضطهديه المُفترَضين، رأى والدَيه، اللذين بدا أنّهما سبب معاناته، كما يرى الأطفال التعساء الذين لديهم آباء يبدو أنّهم سبب معاناتهم، لم يكن هناك مَنْ يُلام وكان ينبغي مُساعدة الجميع، وأولئك الذين بدا أنّهم يستحقون اللوم أكثر من غيرهم تلقّوا مُعظم المُساعدة. وبقيَ لفترة من الوقت متعادلاً مع الحتميّة الصِرف للأشياء كما هي، نقطة صِفر الأحداث التي أُقيمَتْ عليها صروح الخبرة الشخصيّة، وبينما كان يستبعد فكرة عدم الانتحار بصورة شخصيّة جداً، تحوَّل الظلام الحالك للامتناع عن التعبير إلى صمت شفّاف جداً، ورأى أنَّ هناك هامشاً من الحريّة، توقّعاً لردّ الفعل، وسط ذلك الصفاء.

«استرخى باتريك على كرسيه فاتحاً ذراعيه وساقيه أمام المشهد. لاحظ كيف بردتْ دموعه وهي تتدحرج إلى أسفل وجنتيه. أصبحَ مغسول العينين ومُتعباً وخالياً من الشعور. أهذا ما يعنيه الناس بالسكينة؟ يجب أنْ يكون الأمر أبعد من ذلك، لكنّه لم يدّع أنّه خبير. وفجأة أراد أنْ يرى أطفاله، الأطفال الحقيقيين، وليس أشباح طفولة أجدادهم، أطفالاً حقيقيين لديهم فرصة معقولة للاستمتاع بحياتهم. فرفع سمّاعة الهاتف وطلب رقم ميري».

لقد تمكّنَ باتريك أخيراً من الغفران لأبويه باعترافه بالخطيئة الأصليّة. هما أيضاً سقطا في شبكةٍ مبهمة من الدمار، والدَين، والشعور بالذنب واللوم، شبكة بلا مصدر ولا هدف. وكالرغبة اللاكانيّة، هذا الوضع ليس شخصيّاً، وملروز يجب أنْ يُحاول أنْ ينتحر بصورة أقلّ شخصيّة إذا أراد أنْ يتحرَّر. وكان والداه، مثله، وَريثيّ محاولات أسلافهما الفاشلة، الذين استمروا في انْ يسكنوا روحيهما كأشباحٍ مُضطربة، واستقرّوا على باتريك

نفسه وعلى تعاملاته مع الآخرين. يقول أدريان بول «وبمعنى أشمل، إنَّ المأساة دائماً تتعامل مع مادة سامّة يورِّثها الماضي للمستقبل»[1]. إنّها تنتمي إلى حالة الخطيئة الأصليّة بحيث من المُستحيل حساب عدد الأفراد في أيّ علاقة. إنَّ والدَيّ باتريك الشنيعَين سقطا مثله في شَرَك سلالة فظيعة لم يكونا مسؤولَين إلّا جزئياً عنها، والنظرة النائية التي يُميِّز بها هذا، «عدم التعامُل مع حياته بصورة شخصيّة جداً»، يُحرِّرُ فيه قدراً من الشفقة العِلاجيّة على نفسه. ورؤيته مصيره مُرتبطاً بمصير أشخاصٍ آخرين تعني الوقوف لحظة خارج وجوده الكئيب، والمسافة والحسّ السليم معاً أساسيان من أجل الغفران الذاتيّ. وبفضل النأي بالذات نفسه، يستطيع الآن أنْ يُميِّز الشخص الراشد داخله من الطفل، مُحدِّداً الفرق بين الاثنين وفي الوقت نفسه يتعرَّف على استمراريّة البؤس بينهما. وهذا لا يعني أنَّه وهو راشد الآن يستطيع أنْ يتحكَّم في الحسّ الفوضويّ عند الطفل، بل يعني قُدرته للحظة على الاستسلام لذلك الرعب بالذات وهو راشد، القرار الحرّ الذي يعجز الطفل عن اتّخاذه. وباختبار طفولته المُعذَّبة بوعي، أصبحَ يستطيع أنْ يبدأ بتجاوزها. وعبر «تعطيل إبداء ردّ الفعل» يستطيع أخيراً أنْ يتحرَّر من أغلال الأسلاف التي أوثقته.

وكيت كروي ومرتون دنشر بطلا رواية هنري جيمس «*جناحا اليمامة*» شابان تربط بينهما علاقة حب لكنّهما يفتقران إلى المال اللازم للزواج. ويُصادقان امرأة أميركيّة فاحشة الثراء، ميلي ثيل، التي اكتشفتْ كيت أنّها مُصابة بمرض لا شِفاء منه. وتُقنِع كيت دنشر بالتودُّد إلى ميلي، التي وقعتْ أسيرة حبّه، لكي يتمكن دنشر من الزواج من ميلي وبذلك يرث الرجل الإنكليزيّ ثروة الأميركيّة بعد وفاتها. وتعلم ميلي وهي على فراش الموت بالمؤامرة المُحاكة ضدّها، لكنّها مع ذلك تورّث ثروتها لدنشر. ونتيجة لهذا التصرُّف الـ *acte gratuit* (المجّانيّ) يقع دنشر بشغف في حبّ ذِكرى ميلي. وكَلفْتةِ ندم على المؤامرة التي حاكها مع

1- أدريان بول، Tragedy: A Very Short Intruduction (أكسفورد، 2005) صفحة 35.

كيت، يرفض قبول إرث الوارثة. وعندما تكتشف كيت مدى حب دنشر للمرأة المتوفاة، تُصرّ على ألّا تتزوج منه إلا إذا قبِل ثروة ميلي، لكي يُثبت بذلك على أنّه تخلّصَ من ذلك الحب. ومن ناحيته، يرغب دنشر في الزواج من كيت، ولكن من دون ثروة ميلي. وإذا اختارت كيت ألّا تتزوج من دنشر، فسوف ينقل الإرث إليها. وعندما يعجز عن حل هذه المُعضلة، يفترقُ عن كيت إلى الأبد.

إنَّ تصرُّف ميلي غير المُبالي بصورة جميلة هو مِثال ممتاز على العطاء المجّانيّ، أُحاديّ الجانب، وعلى الغفران أيضاً. وفي أدب جيمس، عدم فعل ما يكفي في الغالب (في هذه الحالة، رفض ميلي أنْ تُسدِّد لكيت ودنشر بعملتهما الأخلاقيّة) يُشكّلُ الحدث الحاسِم في القصّة – الفقدان، الغياب، الرفض أو الامتناع الذي تتركّز الدراما بأكملها عليه. في الحقيقة، لقد كانت الكتابة بحدّ ذاتها بالنسبة إلى جيمس تمثّلُ شكلاً من الامتناع الخلّاق عن العمل. إنَّ تصّرف ميلي الغريب هو في وقت واحد لا شيء على الإطلاق، رفضٌ جدير بقديس للانتقام، ومُتطرِّف بشكلٍ سُرياليّ، وبذلك يهزُم المعيارَ باتجاهَين متعاكسين. وهذا ينطبق على الثروة التي تهبها، وهي مجرد مادة خاملة لكنّها تولِّدُ احتمالات تكاد تكون غير محدودة. وفي روايات جيمس، يمكن للمال أنْ يمنح وفرة في الحياة، ولكنْ يمكنه أنْ يجعل منك هدفاً لمغامِرين جشعين. إنّه في وقتٍ واحد نعمة ونقمة.

يبدو أنَّ اعتبار تصرُّف ميلي ذاك حَدَثاً بالمعنى الذي يقصده باديو[1] عرِفه جيمس نفسه *avant la lettre* (قبل ظهور المُصطلَح)، وهو يكتب الكلمة بأحرف كبيرة في مُلحق الرواية. وبما أنَّ الموت يُساوي بين الديون كلها بل ويحدث رغم كل شيء، فإنّه اللحظة المُناسبة لاختزال قيمة التبادُل وتدشين حدثٍ غير متوقَّع بصورة مُذهلة، ويخترق التوقّعات

1- «الحدث» بالنسبة إلى الفيلسوف ألان باديو هو، ببساطة، كل أمر يحدث خِلافاً لمنطق كل شيء حوله، أي أنّه بلا معنى، ويكون هو فريداً من نوعه. - المترجم.

التقليديّة ويقلب عالم كيت ودنشر رأساً على عقِب. إنَّ ميلي هي اليمامة التي ضحّت بها كيت مع دنشر، ولكن انتهى بها الأمر إلى السموّ بذلك الدور بانتصار قبولها له بخنوع. قد تكون اليمامة كائناً هشّاً، لكنّها أيضاً تطير وتُحلِّق، وقادرة على الإفلات من آسريها الموثوقين إلى الأرض. إنَّ فعل عطاء ميلي المُعجِز قد يكون متناقِضاً مع تضحية كيت المحسوبة بدقّة بتسليمها دنشر إلى غريمتها، بإنكار كاملٍ للذات مع حسبان فوائدها. إنَّ كلمتيّ «ميلي» و«مال» تشكّلان تشابهاً في الإيقاع، والاثنتان متطابقتان بصورة أو بأخرى في نظر كيت. لكنَّ الأمر مُختلف في نظر دنشر، الذي يرغب في ميلي أكثر من رغبته في المال، ولذلك يخسر كيت مع الثروة. وكما يقول جورج باتاي، إنَّ الذي يُقدِّم تضحية يُدمِّر القربان لكي «يتخلّى عن الثروة التي كان يمكن أنْ تكون من نصيب الضحيّة»[1].

إنَّ عمل ميلي نقيّ من ناحية لأنَّ نتائجه ليست في مصلحتها، وبالتالي يبدو منفصلاً عن المصلحة الشخصيّة. بل إنها حتى لا تستفيد من امتنان دنشر، بما أنها ستكون قد ماتت عندما يعلم بأمر كرمها. إنها تموت ميتة الشهداء، مورِّثة موتها لدنشر، مُستخدمة الموت لكي يُحقِّقَ الرجل الذي أحبّتْ ذاته. وبما أنَّ هذا سوف يتّخذ شكلَ زواج دنشر من كيت، فإنَّ احتضار ميلي يمثّل عذراً مُضاعَفاً. وبما أنّها تعايشت مع الموت على مدى سنين عديدة في عِظامها، فمن المُستبعَد أنْ يُجرّدها الحدث من أسلحتها عندما يقع أخيراً. ولهذا هي قادرة على أنْ تجعل من موتها شيئاً غنيّاً ونادراً. وبما أنّها عرِفَتْ على امتداد فترة مرضها نوعاً من الموت-في-الحياة، فإنها تستطيع أنْ تحوّل هذا الوضع وهي على فراش الموت إلى شكل من الحياة-في-الموت. إنَّ الفنّ في نظر جيمس هو نوع من الحياة-في-الموت أو تضحية مُستمرة بالذات، وهذا يعني أنَّ فعل كتابة الرواية مُندمج بهواجسه. ونكران الذات هو أحد الدوافع الثابتة. وما تهبه ميلي - أي ثروتها - تافه بالمقارنة مع الحب الذي تتخلّى به عنه، بحيث أنَّ فعل التوريث يُفقِرُ

1- جورج باتاي، The Accursed Share (نيويورك، 1988) المجلد 1، صفحة 59.

الإرث نفسه. يجب استبدال هِبتها بالإخلاص الذي ألهَمَ بها. الآن لم يعُد في استطاعتها أنْ تهبَ أكثر من مالها. وبهذا المعنى، هو مبلغ زهيد.

لكنَّ هِبة ميلي تعود إليها بمعنى ما، تستعيدها بحب دنشر، برفضه المال مع شعور بالذنب. يقول جيمس «لقد طرأ عليه تغيير، فائق الجمال والقُدسيّة بحيث يعصى على الوصف. ومع عودته إلى صوابه، نال الغفران، والتكريس، والبركة...». وبعمليّة تبادُل سلبيّة، يُثير عدمُ الاستجابة عدمَ قبول. لكنّ من الصعب مُصادفة الأفعال أحاديّة الجانب الصِرف. وكأي حدث آخر، يتشابك في كتلة مُعقّدة من السبب والأثر لكي يُنتِج آثاراً لا حصر لها هناك، بالأحرى كما ينتهي الأمر بأفعال كيت المحسوبة بدقّة إلى أنْ تُصبح بعيدة عن سيطرتها. إنَّ المرء لا يستطيع أنْ يُحدِّد مُسبقاً المعنى الذي سوف يستشفّه الآخرون من أفعاله. وسواء بقصد أو بغير قصد كان لتضحية ميلي بنفسها أبلغ النتائج المصيريّة بالنسبة إلى رفيقيها، إذا لم يكن بالنسبة إليها هي. وبتصعيد التضحية السامي للمصلحة الشخصيّة، تنجح هذه اللفتة المتألّقة، والمُثيرة للإعجاب أخلاقيّاً، في فصم العلاقة بين كيت ودنشر كما يمكن لفترة طويلة من الخيانة الجنسيّة أنْ تفعل.

إذن، السؤال هو هل تكهّنت ميلي بذلك الاحتمال. أهي قديسة أم مُخادِعة؟[1] قبل أي شيء، هناك عدد من النساء الشابات المُثيرات للإعجاب بوضوح في روايات جيمس (فليدا فتش في رواية «***غنائم بوينتون***»، ومُدبّرة المنزل المُصابة بجنون الاضطهاد في رواية «***لَيّ الذراع***»، وماغي فرفر في «***الكأس الذهبيّة***») هنّ أبعد ما يمكن عن الشخصيات النقيّة أخلاقياً التي تُقدّمها تلك الروايات للعالم الساذج. يقول غوديلييه «إنَّ تقديم الهِبات يمكن أنْ يكون في وقتٍ واحد أو على

1- ثمة المزيد من التعليق النقديّ على الرواية يتبنّى وجهة نظر ملائكيّة حتمية لبطلتها. انظر، على سبيل المثال لا الحصر، كتاب دوروثي كرووك، «Ordeal of Consciousness in Henry James» (كمبريدج، 1962) الفصل 7.

التوالي، فعلاً يدل على الكرم أو على العنف»[1]. هل ليبراليّة ميلي هي فعل عدوانيٌ مُراوغ؟ هل أفضل انتقام يلغي الثأر؟ هل هي تتصرَّف بكرم هكذا لكي تضع كيت في الظل الأخلاقيّ، وتنتزع دنشر من بين براثنها، وتحمي حبّه الذي لا ينطفئ وبفعلها ذلك تُعاقِب تلك العاشقة المُستعدة للخيانة بخسارة وندم يدومان طوال الحياة؟ هل عقوبته على خداعها بجعله يتولّه حتى آخر حياته بحبّ جثّة؟ وحتى إذا لم تفكّر المرأة المُحتضِرة بهذا كلّه، بنظرة ثاقبة تتطلَّب درجةً من التعقيد الأخلاقيّ الهائل حتى في نظر أحد أبطال جيمس، لاعتُبِرَتْ هِبتها لفتة تدلّ على الترفُّع الأخلاقيّ. على أيّ حال، إذا كان الأمر عفويّاً وليس مُدبّراً، فإلى أيّ درجة تُثيرُ اللامبالاةُ بالآثار المؤلِمة ضمناً لسلوك المرء على الآخرين الإعجابَ الأخلاقيّ؟

وكما هو الأمر مع جيمس، لا يتمّ البتّ في القضيّة. وتمنعنا الرواية بحذر من الاطلاع على دوافع بطلته. ومن الصعب معرفة ما إذا كانت التضحية بالنفس هي إيثاريّة أم أنانيّة، وتواضع من الذات أم توكيد صارم ونهائيّ لها. ربما، كما قال أحد النقّاد عن باميلا بطلة رواية صمويل ريتشاردسن، إنَّ بطلة جيمس تُخطِّط، ولكن من دون وعي. أو ربما، تدرَّبتْ على يد الموت الساكن في جسدها، وأصبحتْ ببساطة تعيشُ في عالم أخلاقيّ مختلف بعيداً عن رفيقيها الأقل احتراماً. ربما كان عملها نقيّاً، ولكن مع لمسة «مَرَضيّة». وهي نفسها ربما لا تعرف أكثر من القارئ كم هو نزيه حقاً. وعلى أيّ حال، إنْ كانت ميلي قد أعدَّتْ حقاً دنشر للحياة، فإلى أيّ درجة تهمّ دوافعها، بما أنَّ ندم دنشر يوحي بأنّه جدير بذلك الفضل؟ ومع ذلك من الممكن أنّه لو كان في استطاعة ميلي أنْ تشهد النتائج المُدمِّرة لتصرّفها، لحَكَمَتْ عليه بأنّه انحرفَ بصورة كارثيّة. إنَّ أحد عوائق الأفعال التي تُرتَكَب عند لحظة الموت هو أنك لا تعود موجوداً لكي تُصلح الأذى الذي سبّبتَه إذا ما أعطى نتائج عكسيّة. ولكن ليس مؤكّداً إنْ كانت ميلي ستُصاب بالرعب مما يحدث.

1- غوديلييه، «The Enigma of the Gift» صفحة 12.

حتى الهِبات المقرونة أقلّ من غيرها بالشروط، كما توحي الرواية، يمكن أنْ تُعرِّض المرء للالتزام الأخلاقيّ المُعيق. إنَّ هذه الديون هي ما يُحرِّك دورات التضحية التي لا تنتهي. والوهب يمكن أنْ ينطوي على مُجازفة. يمكنه أنْ يُشكّل رابطاً لا ينفصم بين الواهب والمُتلقّي لا يرغب فيه أيٌ من الطرفَين، وقد يُسبِّب فعلاً لكليهما الحزن. وبعض الشركات الحديثة تعمد إلى مكافأة مُستخدميها بعلاوات على شكل هِبات، من أجل كسب امتنانهم وتحفيزهم للعمل بمزيد من الاجتهاد[1]. بل إنَّ أحد المُعلقين التجاريين اقترح وجوب وهب المنتجات بلا مُقابل، من أجل استدرار ولاءٍ أكبر من الزبائن وبالتالي إغرائهم بشراء المزيد[2]. وفي بعض التجمّعات القبليّة، كما يُخبرنا مارسيل موس، يتبدّى الحذر من الهِبات برميها إلى الأرض في دلالة طقسيّة على عدم الثقة بها. والوهب قد يعني السيطرة على المُستفيد. إنَّ الدَين الذي لا يمكن أنْ يُسدَّدَ لأنَّ الدائن مات، أو لأنه يجهل التعهّد، يمكن أنْ يُشكّل عبئاً أبديّاً على الذات. ربما لا توجد هِبات من دون روابط، حتى وإنْ لم يكن الواهب هو الذي ثبّتها بنفسه. ربما كل الهِبات مسمومة بدرجةٍ ما، كما يوحي أصل الكلمة. إنَّ الغفران أيضاً ينطوي على الخطر. فهو يستطيع ببساطة أنْ يُعمِّق إحساس الذي يُمنَح بالذنب، ويستعبده على الدوام بسبب دَين لم يُسدَّد، كما من المتوقّع أنْ يفعل مع دنشر في نهاية رواية جيمس. إنّه موثَق الآن بشكل لا ينفصِم إلى موت ميلي، مُجمَّد في نقطة غفرانها الثابتة.

إنْ كانت ميلي هي يمامة مُضحّى بها، فهي أيضاً نوع من كبش فداء. وكأنّها تحمل خطايا كيت ودنشر داخل رأسها وتنقلها معها إلى الموت. وككبش الفداء، هي مخلوق مُخلِّص، إلهة حارسة ترفرفُ بجناحيها حامية صديقيها الخائنين، مُحوِّلة جشعهما ونفاقهما إلى فرصةٍ لعيش حياةٍ جديدة. والآن نستطيع أنْ نركِّز على موضوع كبش الفداء.

1- انظر كتاب وليم ديفيز، «The Happiness Industry» (للندن، 2016) صفحة 182.

2- المصدر السابق، صفحة 185.

5-ملوكٌ ومتسوّلون

يتحدث النبي إشعيا بكلامٍ مؤثّرٍ عن شخصٍ يُدعى خادم الرب، الذي يرى الفقهاءُ أنّه نسخة أوّليّة من المسيح:

«لكنَّ أحزاننا حملها وأوجاعنا تحمّلها ونحن حسبناه مُصاباً مضروباً من الله ومذلولاً. وهو مجروح لأجل معاصينا مسحوقٌ لأجل آثامنا تأديبُ سلامنا عليه وبجُرحه شُفينا».

• سفر إشعيا (53: 5-4)

الشخص المعنيّ هنا هو كبش الفداء، الذي يُحمِّله المجتمع جرائمه لكي يتطهَّر منها بشعيرة طقسيّة[1]. وهذا يتضمَّن شكلًا غريباً من التبادُل: كلّما زاد تدنُّس كبش الفداء، أصبحت المدينة أشدّ نقاءً. وموت كبش الفداء هو خلاصٌ للمجتمع. والعصر الحديث، بالمقارنة، يحمل وِجهةَ نظرٍ فرديّة أكثر عن المرض الأخلاقيّ. يقول ساراماغو في رواية «سنة موت ريكاردو ريس»، «نحن جميعاً مرضى، بأمراض متنوعة، بمرضٍ متجذّر لا ينفصل عن هويتنا، وهذا بصورة ما هو ما يُشكّل هويتنا،

1- من أجل سرد لكبش الفداء في الأدب الكلاسيكي القديم، انظر كتاب دنيس د. هيوز، «Human Sacrifice in Ancient » (لندن، 1991)، الفصل 5؛ وكتاب جان-بيير فيرنان وبيير فيدال-ناكيه، «Myth and Tragedy in Ancient Greece» (نيويورك، 1990)، الفصل 5؛ ومن أجل طقس كبش الفداء العبريّ في يوم التكفير، انظر كتاب جورج بيوكانان غراي، «Sacrifice in the Old Testament» (نيويورك، 1971) الفصل 20.

ويمكن القول إنَّ كلاً منا هو مرض نفسه...» أو حسب تعبير صمويل بيكيت في *The Unnamable*، «أه ما ألطف الفوضى التي نعيشُ فيها نحن جميعاً، أيُعقل أننا جميعاً في قارب واحد، كلا، نحن في فوضى لطيفة كلٌّ على طريقته الخاصة».

إنَّ كبش الفِداء أو *pharmakos* موجودٌ أيضاً في التباسٍ غريب آخر، وهو أنَّه كلما تلوّثَ أكثر، رازحاً تحت عبء الخطايا المتراكمة فوق رأسه، تبيَّنَ أنّه إيثاريّ أكثر بصورة مُثيرة للإعجاب. وتزدادُ طاقته المُخلِّصة مع تعمُّق تطابُقه مع الخطيئة الإنسانيّة، وهذا أحد الأسباب في أنَّ هذا الحيوان المُضحّى به، ككل الأشياء المُقدَّسة، هو معاً مُبارَكٌ وملعون. إنَّ كبش الفِداء هو حيوان لا يمكن تصوّره، فهو في وقت واحد مُذنب وبريء، سُمٌّ ودواء. هذا المخلوق المُعالِج بالطريقة المثليّة يُطهِّر بتلوُّثه. وهو بحدّ ذاته لا ينطوي على الخطيئة، ولكن كما يقول القديس بولس عن المسيح، لقد «جُعِلَ مُخطئاً» من أجل الآخرين. ويقول بولس في رسالته إلى أهل غلاطية «المسيح افتدانا من لعنة الناموس إذ صار لعنة لأجلنا» (غلاطية 3: 13). ويقول جان-جوزيف غو عن أوديب، «إنّه الذي عانى الكثير، وانحطَّ إلى أسفل درك، ونبذه الناس جميعاً، وسوف يكون أيضاً مصدر البركة الدائمة للذين رحّبوا بقبره»[1]. إنّه يُشبه بالأحرى الشهيد الذي انتزع شيئاً ذا قيمة من قلب المُصيبة، لذلك فكبش الفداء هو أداة تحوِّلُ الذنب إلى براءة، أو الإثم إلى قداسة. ولأنه يتألّف من آثار الآخرين، كتشكيلة متنافرة من أعمالهم الشريرة، فإنه يفتقر إلى أي وجود بحدّ ذاته؛ ولكنْ هذا النمط من اللا-كينونة يمكنه أنْ يمارس سُلطة خاصة بين الأحياء.

إنَّ الطبيعة المُختلطة للمخلوق، خِلافاً لغالبيّة أشكال الهجَانة ما بعد الحديثة، تُشير إلى نوع من الجماعيّة. إنّها تمثّلُ النقطة التي يجتمع

1- جان-جوزيف غو، «**Oedipus, Philosopher**» (ستانفورد، كاليفورنيا، 1993) صفحتا 184-5.

فيها الرجال والنساء في ضلالهم المُشترَك. على الأقل لدينا جرائمنا المشتركة، التي تشكّل أساساً صلباً نبني عليه شكلاً أقلّ خزياً من الانتماء المشترك. والتضامن السلبي الذي يدل عليه الـ *pharmakos*، حالة الخطيئة الأصليّة التي تربط بين الرجال والنساء قسراً في ذنب وجرح مُشتركَين، يجب أنْ تكون أساساً أو شكلاً أكثر إيجابيّة من التبادليّة. وعندئذٍ فقط يمكن لكبش الفِداء المسخ أنْ يُصبح كبش الفداء المُخلِّص. وبوصفه قوة جامعة، يُعتبَر هذا المخلوق الشنيع دلالة على إنسانيتنا المُشتركة، التي في نهاية المطاف أكثر جوهريّة من التناقضات التي تُشكّلها. إنَّ أُطروحة ماجستير ديريك بارْفيتْ في الأخلاق *Reasons and Persons*، تجد أنَّ الفرق طفيف جداً ليُشكّل أساساً لإنشاء أخلاق ما، أو سياسة. وبين الفئات التي دمجها الـ *pharmakos* هناك ثالوث لاكان في المُخيّلة، الرمزيّة والواقعيّة. ومن ناحية كون هذا الحيوان بديلاً مُخيفاً، غريباً وقريباً، أجنبيّاً وحليفاً، فهو ينتمي حسب مصطلح لاكان إلى عالم الخيال، لكنّه أيضاً نِتاج الواقع، يتمتّع بالقدرة على تمزيق وإعادة تركيب نظامٍ رمزيّ.

يقول شوبنهاور عن الفرد الذي لم يعُد يُفرِّق بين نفسه والآخرين، بل «ينبغي أنْ يعتبر أنَّ المعاناة التي لا تنتهي لكل الأحياء كأنّها معاناته الخاصّة، وأنْ يحمل على كاهله آلام العالم أجمع»[1]. ومثال صغير عن هذه اللامبالاة الإيثاريّة هو شخصيّة دنيس نولن القديس في رواية أيريس مردوك «*وحيد القرن*»، الذي ينتقل من منزله الذي تقع أحداث الرواية فيه لكي يُطهِّره من العنف المُستشري. قد تخطر في البال أيضاً رواية فرانسيس ستيوارت الخاصّة، والغريبة والفاتنة، *Redemption*. وفي نهاية القرن التاسع عشر، كان الفنان قبل أي شخص آخر هو الذي دعم التعاطُف مع مصائب الآخرين، مُضحياً أو مُضحيّة بإنجازها الفرديّ لمصلحة إبداء

1- آرثر شوبنهاور، «The World as Will and Representation» (نيويورك، 1969) المجلد الأول، الصفحتان 378-9.

تعاطفنا بإعادة خلق آلام الآخرين. والذين يسعون وراء كمال العمل يجب أنْ يسبقوا كمال الحياة، ويغوصوا في أعماق الفساد الإنسانيّ لكي يُحولوه إلى شيء ثريّ ونادر. وثمة نسخة ساخرة نوعاً ما من هذا «الشيء المتألِّم دائماً، والرقيق دائماً» حسب تعبير ت. س. إليوت، تبرز في مسرحيّة أوغست ستريندبرغ *Easter*، وفيها تنهمك إلينورا هيست في حافز مَرَضيّ في أنْ تحمل على كاهلها عبء ألم الآخرين.

إنَّ فكرة كبش الفداء تمارس أيضاً قوة قاهرة على صاحب أحد أفضل العقول النقديّة في العصر الحديث. ففي معرِض تعليقه على كتاب وليم إميسون *Some Versions of Pastoral*، يقول جون هافندن إنَّه:

«اكتُشِفَ أنَّ البطل الريفيّ هو في وقت واحد شخصيّة نموذجية وشخصيّة استثنائيّة (كون كبير وكون صغير، مُعقّد وبسيط)؛ هو في وقتٍ واحد *العديد* ما دام يُجسِّد الجميع وكل شيء، وأيضاً الواحد كما يفهم الجميع وكل شيء: إنّه معاً في الداخل وفي الخارج، شامل ورمزيّ»[1].

إنَّ إمبسون يربط كبش الفِداء بالفنّان وبالمجرم، بوصفِهِ شخصيّة خارج المجتمع لأنه أفقر من أنْ يُفيد المجتمع منه، ولكنْ باستقلاله المنطقيّ يمكنه أنْ يتصرَّف كقاضٍ أو كناقد للنظام الاجتماعيّ الذي يحكم عليه. ويُضيف إمبسون، إذا كان كبش الفِداء مجرماً ودوداً يمكن جعله يوحي بأنّه معاً المسيح وبطل مأساوي مُضحّى به[2]. وبوصفه ضحيّة، يتقبّل كبش الفِداء السلبيّة باسم الخير الأعمّ.

1- جون هافندن، «William Empson, vol. 1: Among the Mandarine» (أكسفورد، 2005) صفحة 384.

2- وليم إمبسون، «Some Versions of Pastoral» (هارموندسوورث، 1966) صفحة 20، وانظر أيضاً مقالة وليم رايتر، «Fool and Pharinakor» في كتاب س. نوريس و ن. ماب (محرران)، «William Empson: The Critical Achievement» (كمبريدج، 1993).

إنَّ كبش الفداء القديم هو نسخة «موضوعيّة» للتضحية بالنفس، كبش لم يكن قد أثار بعد الوعي الأخلاقيّ. وبوصفه شيئاً مجازيّاً يحلّ محل الآخرين، فهو يتضمّن دارة قصيرة بين العالميّ والفرديّ. ولأنَّ الكبش، على وجه الدقّة، هو لا شيء بحد ذاته، فلديه المقدرة على أنْ يمثّل المجتمع ككل؛ وبما أنَّ هذه المقدرة التي يتمتّع بها فردٌ واحد تجسّدُ الكلّ تصحُّ أيضاً على الملك أو شيخ القبيلة، فإنَّ أدنى المخلوقات هي من نفس معدن أرقاها. وكما رأينا تواً في حالة ماركس، فإنَّ حالة كبش الفداء سوف يرثها في العصر الحديث العنصر الثوريّ. ويشهد لحم كبش الفداء الفاسد، على غرار ذلك العنصر، على الجانب الفاسق السُفلي للنظام الاجتماعيّ، مُحدِّداً الموقع الذي ستخرج فيه عداواته الخفيّة إلى النور. وهكذا، هو يدلّ على استثناء يُحافِظُ على كيان المدينة لكنّه لا يجرؤ على نطق اسمها. وإحدى أحواله الفعّالة هي أنّهَ أقرب حضارة تستطيع أنْ تقترب من إنتاج صورة ملموسة للعنف. وبما أنَّ أولئك الذين يُجسّدون التناقضات الاجتماعيّة فقط قادرون على تغييرها، فإنَّ هشاشة هذا المنبوذ بالذات هي دلالة على قوّته الكامنة. وهذا التناقض في القوة والضعف هو الفكرة التي يسعى الـ*pharmakos* إلى إدراكه. وفي الميثولوجيا الإغريقيّة القديمة، إنَّ الشخص ذا القَدَمٌ المجروحة وتنزُّ صديداً عفناً هو القادر على إنقاذ المدينة.

هناك أولئك الذين يُضحّى بهم لأنه اعتُقِدَ أنّهم ملوّثون، لكنَّ كبش الفِداء القديم تمَّ تلويثه لأنه ضحيّة. وكلما قلَّ تلوُث وجوده، أصبحَ وضعه المُمثِّل أشدّ وضوحاً – أي كونه يعمل بالنيابة عن الآخرين، الذين يبرز فسادهم بوضوح أشدّ أمام خلفيّة من تلوّثه الخاص. وأنْ تكون مُقدَّساً يعني أنْ تكون منفصلاً، ولكن ليس بالضرورة متعالياً. وكما الحال مع الـ*anawim*، أي الفقراء والمساكين حسب الكتاب المُقدَّس العبري، يمكن أنْ تكون مسألة تخفيض مرتبة. إنَّ المُعدَمين ليس لهم إلا الله، وهذا أحد الأسباب في كونهم مقدَّسين. والحقيقة هي أنّه لأنهم لا يمتلكون

شيئاً خاصاً بهم يصيّرهم الشاهد الأشدّ وضوحاً على قدرة الرب على التجلّي. إننا نحمل كنزنا بأوعية من الفخّار، كما يُلاحظ القديس بولس في رسالته الثانية إلى أهل كورنيثه، كشاهد على حقيقة أنّه ينشأ من مصدر خارج أنفسنا.

وكما يحدث في العماد يتلبَّس الموضوع بكل حريّة ذنباً ليس مسؤولاً عنه شخصيّاً (يُعرَف باسم الخطيئة الأصليّة)، وبذلك يُعيد تمثيل سلوك المسيح على الصليب، وكذلك يمتصّ لحمُ الـ *pharmakos* مجموع ذنوب المدينة. وكما يقول رينيه جيرار، إنَّ الهدف من ذلك الشكل هو «أنْ يستجلب على نفسه كل البقع المُلوِّثة في المجتمع ويحوّلها إلى مصادر للسلم والخصوبة»[1]. وبتحوّله فقط إلى صورةٍ حيّة للإثم يمكنه أنْ يستعيد الفضيلة. وكما يقول الدوق في مسرحيّة *Measure for Measure*، «إنَّ الطيبة مُصابة بحمّى شديدة بحيث إنَّ تخليصها منها يُشفيها» (الفصل الثالث المشهد الثاني). ولهذا الغرض، يجمع كبش الفِداء بصورة أو بأخرى كامل آليات فرويد: التكثيف، الحلول، الإبراز، المُضاعفة، التبديل، التحويل، التنصُّل وما إلى ذلك. وبوصفِه مادة خسيسة تحمل معنى عالمياً، وقطعة لحم مُدنَّسة مُسربلة بهالة من القداسة، يمثِّل رمزاً بامتياز. لقد مُنِحَ التوقيرَ والكراهية معاً بسبب كل الأشياء شنيعة المظهر. وبوصفه موقَّراً ومذموماً، فهو ما يُسمّى بالبريء المُذنب.

بالنسبة إلى أرسطو، إنَّ البطل المأساويّ ليس بالضبط مُبارَكاً ببراءة كبش الفِداء؛ لكنّه أيضاً ليس ملوماً بالكامل، لأنّه لو كان كذلك لفشل في إثارة شفقة المشاهدين وتعاطُفهم. لكنَّ أوديب، الـ *pharmakos* الذي كان معاً سُمّاً وعِلاجاً، إنساناً ووحشاً، غريباً وأخاً، صيّاداً وفريسة، زوجاً وابناً، داخليّاً وخارجيّاً، مُشرِّعاً وخارجاً عن القانون، ملكاً ومتسولاً، كل شيء ولا شيء، ليس مُذنباً ولا بريئاً بل بريء مُذنب. والبريء المُذنب يمكن أيضاً أنْ يكون امرأة مُغتَصَبَة كبطلة رواية صمويل ريتشاردسن

1- جيرار، «Violence and the Sacred» (للندن، 2013) صفحة 120.

كلاريسا، الطاهرة موضوعيّاً ولكن المُلوّثة ذاتياً. وكما يقول جاك ديريدا في كتاب *Dissimination*، إنَّ الـ«*pharmakos*» يمثّل الشر مُتشرَّباً وبارزاً. وهو مُفيد ما دام أنّه يُشفي – ولهذا السبب، هو مُبجَّل ويحظى بالعناية – وغير مؤذٍ ما دام يُجسّد قِوى الشر – ولهذا السبب، يُخشى جانبه ويُعامَل بحذر. إنّه مُخيف ومُهدِّئ. ومُقدّس وملعون»[1]. والمخلوق المُقدّس حقاً، بمعنى المُبارك والملعون بصورة لا تنفصم، ليس إلّا الإنسانيّة نفسها، كلغز أبي الهول الذي يقذفُ فروقاً أخلاقيّة إلى الفوضى بثقة ككبش الفداء المُلوّث، والنظيف. إنَّ الإنسانيّة – التي هي مزيج من الملك والحيوان، من الإنسان المتفوق والإنسان الأدنى – هي الوحش الذي ينبغي أنْ يُعامَل بشفقة، ولكن أيضاً بخوف.

إنَّ بِنية كبش الفداء مجازيّة. إنَّ الـ *pharmakos*، في عمليّة تحوُّل جماعيّة، يحلّ محل الناس جميعاً الذين، بإطلاقه إلى الصحراء أو بعيداً عن أسوار المدينة، يتنصّلون عبر الطقس من آثامهم. وبنفيهم هذا الدخيل يُحدّدون أيضاً منطقتهم السياسيّة. وهكذا يُفرَض تمييزٌ صارم بين النقاء والتلوُّث، تمييز يضعه الـ *pharmakos* نفسه المُقدَّس والمُدنَّس بصورة مُلهمة موضع تساؤل. ويعتقد جيمس جورج فريزر أنَّ عدم القدرة على التمييز بين القداسة والتلوُّث هو سِمة بارزة من سِمات الفِكر «البدائيّ». ويدّعي وليم روبرتسن سميث أنَّ تحديد ذلك التمييز «يُعتبَر تجاوزاً حقيقيّاً للبربريّة»[2]. ربما لم يكن أيٌ من الفقيهين متحمّساً لِما جاء في رسالة القديس بولس إلى أهل روميه، التي تعتبر أنَّ التمييز بين النظيف وغير النظيف قد ألغاه موت المسيح وقيامته. لقد أُودِعَتْ فكرتا النقاء والتلوُّث الماضي، واستُبدِلتا بتناقُض بين النعمة والإثم – أي، بمعنى تقريبيّ، بين وفرة الحياة وشحّها.

1- جاك ديريدا، «Dissemination» (شيكاغو، 1981) صفحة 133.

2- وليم روبرتسون سميث، «Lectures on the Religion of the Semites» (شيفيلد، 1995) صفحة 10.

إنَّ التبرُّؤ من الـ *pharmakos* يعني التطابُق معه في عمليّة إنكاره نفسها، في غموض عبارة «هذا نحن، ولكن ليس نحن». وكما في المُخيّلة عند لاكان، هناك في وقت واحد مُحاكاة وتنافُر، تطابُق واغتراب. ويعتقد فريزر أنَّ عادة تقديم كبش فداء تنشأ من المعنى الحرفيّ التام للمجاز، وتعتبر تحويل أمراض المرء إلى شخص آخر حقيقة ماديّة، بوصفها «مُغالطة بائسة» تناسُبُ «البربريّ الماكر والأنانيّ»[1]. ومع ذلك، ما زالت الاستراتيجيّة واسعة الانتشار في عصرنا ما بعد البربريّ. وقد يلمَحُ المرءُ سَلفاً بعيد الاحتمال للـ *pharmakos* في شخص المُحلِّل النفسيّ، الذي يُصبح بدوره بؤرة دوافع مُحرَّمة، والذي يمكن النظر إلى إنهائه لهذا التحوُّل عند نقطة محوريّة في العلاج بوصفه مُعادلاً ضعيفاً لإطلاق كبش الفِداء إلى الصحراء.

إنَّ الطريقة البديلة لمُعاملة كبش الفِداء لا تقلّ مجازيّة، باعتبار هذا الشيء الغامض هو المرء نفسه أو جزء منه. وفي الممارسة المعروفة تقليدياً بالتوبة، يجد المرء في هذا الشكل المُجرَّد من طبيعته بصورة مُخيفة، هذا الرعب المُقدَّس الواقف عند بابه، صورة عن الحقيقيّ المتعامل مع الموت، واهب الحياة، الذي على المجتمع أنْ يواجهه إذا نال الخلاص[2]. إنَّ ما تراه المدينة في هذا المخلوق الخسيس ليس ببساطة ما طردته بوصفِهِ نتاج القذارة، بل ترى التشوُّه الذي تسبّب به هذا الطرد لها. وبرؤيتها هذه الدلالة على بشاعتها، تعرف أنّه بتبنّي كبش الفداء سوف يشتمل على تقبُّل الهداية، أو تجديد الذات من أساسها. إنها ليست ببساطة مسألة توسيع حدودها. وينقر جيورجيو أغامبن على الوتر الحسّاس عندما يقول إنَّ «الذي يُقصى من المُجتمع هو، في الواقع، ما

1- ج. ج فريزر، «The Golden Bough, Part 6: The Scapegoat» (لندن، 1913) صفحة 143.

2- لقد سبقَ لي أنْ ناقشتُ بعضاً من هذه الأسئلة، في كتابي «Sweet Violence: The Idea of the Tragic» (أكسفورد 2003) الفصل 10، وفي كتاب «Holy Terror» (أكسفورد، 2005) الفصل 6.

يقوم كامل حياة المجتمع على أساسه»[1]. وعلى هذا، فتجسّده من جديد جدير بأنْ يهزّ أركان النظام الاجتماعيّ، على نقيض إشارة مبتذلة ما بعد حديثه إلى الـ «شموليّة».

إنَّ التعاطُف مع كبش الفداء ليس له صِلة سِحريّة بالمُحاكاة ولا بنرجسيّة الخيال. بل هو مسألة تضامن مع النبذ الذي تدل عليه. ويقول يورغن مالتمان إنَّ الـ*Agape* هو «حب اللاموجود، حب ما لا يشبه شيئاً، الحقير، التافه والضائع، والعابر والميت»[2]. وكما في الحالة التي يُسمّيها فرويد غريبة، أي كون هذا الكائن في وقت واحد أجنبياً ومألوفاً. ولكي نقبل الرعب يجب أنْ نحوّله إلى شفقة. وبتفاعُل الحميميّة والآخريّة otherness، يُطلَبُ منا أنْ نغيِّر الإجابتين القياسيتين لأفلاطون حول المأساة والتعاطُف مع ما نخاف. وبتوصلنا إلى التعاطُف مع شناعته ذاتها، أي المجال الوهمي، الذي فيه الآخر هو معاً مُنافِس، وذاتٌ أخرى، يمكن أنْ يتحوَّل إلى تفاعُل مُثمر أكثر بين الاختلاف والهوية وهذه المرّة في خانة الحقيقيّ.

في عمليّة تقديم كبش الفداء المجازيّة أو البديلة، يستمد المجتمع القوة من ضعف الضحيّة؛ وبالنمط المجازي، تكمن قوّته في الاعتراف بضعفه، وبتمييزه في كبش الفداء صورة إجرامه الخاص. معاملة الحيوان بهذا الأسلوب تعني زرع الرمزيّ في الحقيقيّ، وترسيخ النظام الاجتماعيّ فيما يُهدِّد في تدميره. وشِعار تقديم كبش الفداء المجازي ليس «هذا نحن، ولكن ليس نحن»، بل هو «هذا أنا أكثر من نفسي، بحيث إنَّ ما في داخلي هو أكثر مني». وهذا، تقليديّاً، هو ما ادّعاه الموضوع الإنسانيّ ليس عن كبش الفداء فقط بل وعن الله أيضاً. وفي مرآة الله الآخر المُخيف بسموّ، الموضوع قادر على أنْ يلمح طرفاً من لا نهائيّته،

1- جيورجيو أغامبن، «Language and Death» (مينيابوليس وأكسفورد، 1991) صفحة 105.

2- يورغن مولتمان، «*Theology of Hope*» (لندن، 1967) صفحة 32 (الترجمة بتصرُّف).

بينما في مرآة الـ *pharmakos* يستطيع أنْ يرى صورة عَدَمه. لكنَّ تلازُم هذا العَدَم واللانهاية بقوة هو سِمة مألوفة في السامي، الذي من ناحية يرفعنا إلى ذُرى شامخة، ولكن من ناحية أخرى، وبكشف تفاهتنا أمام خلفيّة امتداده اللامحدود، يُغرقنا في أعماقٍ لا قرار لها. إنّه ازدواجيّة تصحّ أيضاً على كبش الفداء، أيقونة حيّة للعجز يستطيع بها أنْ يُثبت وجود قوة مُخلِّصة. وكما في الفن المأساويّ، فالفناء الخصب فقط للاوجود يستطيع أنْ يُطالب بالقِوى التي نسيت تناهيها.

من ناحية التحليل النفسي، يتضمّن عمل التنصُّل الرفض، وهذا يصحّ أيضاً على كبش الفداء. قد تكون المدينة متحمّسة للتخلُّص من ذلك الحيوان، لكنّها أيضاً تريد أنْ تتمثّل قدراً من قوّته الخارقة، قوة أصبحتْ أشدّ فعاليّة بإقحامه داخل الحدود المبهمة للنظام السياسيّ المتعاملة مع الموت، ووهب الحياة. والمُقدَّس هو ذاك الخطِر، المنبوذ، الضائع، المُخلِّص، الملعون، المُبعَد، المُقدَّس، المُحوِّل والقذر. وهكذا، يسعى المفهوم إلى التواصُل مع حقيقة أنَّ قِوى الطبيعة الخلّاقة متضافرة بقوة مع رغبتها المُلحّة في التخلص من النفاية. إذن، ما ينبغي فعله هو إغماض العينين عن رؤية رعب المُقدَّس بينما في الوقت نفسه نعبّ من قوّته الهائلة المُجدِّدة. وفي حَدَثٍ بمفهوم باديو، يُعرِّض ثيسيوس، حاكم أثينا، رفاهيّة شعبه للخطر بجمع مادة عفنة تُدعى أوديب في قلب المدينة، على أساس اعتقاد أنَّ طاقة خيِّرة هائلة قد تتدفّق من هذا الفعل العِدائيّ الوقح. إنَّ استقبال أولئك الذين يُجسّدون أطلال الإنسانيّة وبقاياها في المدينة يعني المُخاطرة بحدوث تدنيس عام؛ لكنَّ التحلّي بقدرٍ كافٍ من الشجاعة لفعل ذلك يعني أنْ يُكافأ المرء بتجديد حياته بصورة مُعجِزة. «لقد أتيتُ لأقدِّم إليكم هِبة – جسدي المُعذَّب – مشهداً فاجعاً»، هكذا يهتف الأعمى الذي نفى نفسه بنفسه في مسرحيّة «***أوديب في كولون***»، «ولكن فيه من القيمة أكثر مما فيه من جمال». ويقول جان-بيير فيرنان

«إنَّ فرط تدنُّس (أوديب) يؤهّله لأنْ يكون بطل أثينا المؤثِّر»[1]. وهكذا يُصبح أوديب المتوحـــش أوديب المُقدَّس. وتهتف الجوقة «لا شـــك في أنّ الإله ســوف يرفع من شـــأنه!».

عندما يتعلَّق بهذا المخلوق ذي الوجهَين فإنَّه يتبيَّن أنَّ عبارة كيتس المشهورة زائفة. إنَّ الحقيقة هي القُبح، وليس الجمال. وفظاعة كبش الفداء تنزُّ قدراً من رعب الوضع الإنسانيّ، ولكن بفعلها هذا تُنتِجُ أفعالاً تتَّسمُ بفخامة أخلاقيّة. وفي بعض المجتمعات الإفريقيّة، كما تقول ميري دوغلاس، «يأكل المنتسبون الجُدد بكل احترام الوحش الهجين، الذي من المتوقَّع أنْ يبغضوه في الحياة المدنيّة، ويُعتَبَر أنّه المصدر الأقوى للخصوبة... وذاك الذي رُفِضَ حُرِثَ من جديد من أجل تجديد الحياة»[2]. وعلى المسار نفسه، يتكلَّم القديس بولس في رسالته الثانية إلى أهل كورنثوس عن الله بأنّه «اختار الله جهّال العالم ليُخزي الحكماء. واختار الله ضعفاء العالم ليُخزي الأقوياء. واختار الله أدنياء العالم والمُزدرى وغير الموجود ليُبطل الموجود» (رسالة كورنثوس الأولى، 1: 27 – 8). إنها سلبيّة صِرفة سوف تُخزي قِوى هذا العالم، والتي منذ الآن، كما يُضيف بولس بكآبة، «تنعدِم». في الحقيقة أنَّ كامل عمله يمكن قراءته على أنّه تأمُّلٌ في تناقضات الهشاشة والقوة – في كيف حطَّ الرب، سيد الاحتفاليّة، من قدر حِكمة المُنظّرين والأيديولوجيّين برفع مقام الذين، كالرسول نفسه، هم «حمقى إكراماً للمسيح»، لأنهم جُعِلوا «كأقذار العالم ووسخ كل شيء إلى الآن» (رسالة كورنثوس الأولى، 4: 13). وكما في طقس التضحية التقليديّ، يمرّ العالم بفترة انتقاليّة حاسمة من الضعف إلى القوة – في عبورٍ يدلُّ عليه الضعفاءُ، والملعونون والمُبارَكون، والمتناقضون، والمُقدّسون.

إنَّ النسخة المسيحيّة لهذا الانتقال تركِّز على القربان المقدَّس.

1- فيرنان و فيدال-ناكه، «Myth and Tragedy in Ancient Greece» صفحة 106.

2- ميري دوغلاس، «**Purity and Danger**» (لندن ونيويورك، 1966) صفحة 168.

فالموت الذي يُمثَّل من جديد بطقس هو أيضاً أساس شكل جديد من الصداقة. والقربان المقدّس هو وليمة من الحب، لكنّها قائمة على أساس الاستهلاك الرمزيّ للجسد الملوَّث. إنها عمل تضامُن تأسَّسَ بالمُساهمة في عبور مخلوق مُعدَم من الفشل إلى الازدهار، بحيث إنّه في جذور هذه الصداقة يكمنُ شكلٌ من الفظاعة. مادة خسيسة جُمِعَتْ للتدرُّب على تناول وجبة مشتركة. إنَّ الجوهر المريض للحقيقيّ أُقحِمَ في النظام الرمزيّ لكي يُعيد تشكيل صورته[1]. وذاكَ الذي نُبِذَ لأنه قذر حُرِثَ من جديد من أجل تجديد الحياة الإنسانيّة. وانعدام وجود المنبوذ يُصبح حجر الأساس لشكلٍ جديد من التجمُّع. والعنف المُصاحِب لتقديم التضحية لم يعُد يدل على القِوى التي تؤسس النظام الاجتماعيّ في الأصل، بل على التعدّي العنيف الذي تُنزِله تلك السُلطة بأمثال يسوع الذين يُنادون بمفهومٍ مختلف للتضامُن الإنسانيّ. وفي إحياء ذكرى عيد فصح ثوريّ من الموت إلى الحياة، والعودة إلى موقع التعدّي الأوّلي، يجعل القربان المقدّس ذلك الحَدَث المُنقِذ ينطبق على الحاضر بوصفِهِ وعداً بمُستقبل مُتحرِّر.

إنّه تمزيق الزمن الدنيويّ الكامن في قلب فكرة المُقدَّس. وكما يقول إدموند ليتش عن المجتمعات ما قبل الحديثة، يبدو الوجود الاجتماعيّ غير متواصل «بإقحام فواصل من اللازمن المُقدّس، على عتبة الشعور في التدفّق المتواصل للزمن الدنيويّ العادي»[2]. واحتفاءً بذكرى موت المسيح، يكسر القربان المُقدّس استمراريّة التاريخ، ويوصله إلى نقطة

1- ولكن من المستحيل اعتبار أنَّ القربان المقدّس يجمع بين أبعاد لاكان الثلاثة للمُتخيَّل، والرمزيّ والحقيقيّ. إنْ كان يشتمل على الحقيقيّ، فهو أيضاً مسألة تبادُل «متخيَّل «للهويات، بما أنَّ كل عضو في المُجتمع يهبُ نفسه في هِبة الخبز والخمر ويستعيد الآخرين بالوساطة نفسها. إنّه أيضاً نظامٌ رمزيّ بحد ذاته. انظر كتاب تيري إيغلتُن، «**Trouble with Strangers: a Study of Ethics**» (أكسفورد، 2009) الصفحات 195-5 و323..

2- إدموند ليتش، «**Culture and Communication**» (كمبريدج، 1976) صفحة 83.

سكون لحظيّة، مُعيقاً الزمن باختزال الماضي، والحاضر والمستقبل بأيقونة واحدة أو صورة جدلّيّة تبقى في الذاكرة. وعلى غرار ملاك التاريخ عند بنجامين، يلتفتُ إلى تاريخٍ قاتلٍ في عمليّة تذكُّر ثوريّة، لكي يسمح للقوة المُحوِّلة لذلك الجُرحٍ بفرضه على المستقبل. وبفعله ذلك، يدفع القوة الهائلة للحيّ الميّت إلى التواصُل مع الأحياء الأموات. وكما يُحذّر فرويد، إنَّ الذين لا يتذكّرون حقاً محكومٌ عليهم بأنْ يُكرروا الحدث نفسه، كما يُكرّروا قسراً طقس التضحية.

***

إنَّ الـ*pharmakos* في العصر الكلاسيكي القديم كان في المعتاد إنساناً - سجيناً أو مواطناً عاثر الحظ استؤجِرَ، ومُنِحَ بيتاً ونقوداً لكي يُشارك في طقوسٍ تطهيرية معيَّنة. لكنَّ كبش الفِداء الأصليّ الوارد في سِفر اللاويين هو حيوان - حيوان يمكن اعتبار أنَّ لا إنسانيّته بالتحديد تدلّ على اللا إنسانيّة الأخلاقيّة التي يُمثّلها. وبوصفه كائناً يتأرجح بتردُّد بين الحياة والموت، يُذكِّرُ بـ «*Muselmann*» جيورجيو أغامبين الآليّ، بضحيّة معسكر الاعتقال الذي وجوده أشبه بالموت في الحياة، والذي بوصفه مؤشّراً بارداً حدَّقَ، حسب تعبير بريمو ليفي، في وجه الغورغونة[1]. وكما هو الحال مع كبش الفِداء القديم، تمثّل إنسانيّة الـ*Muselmann* المُشوَّهة صورة جرائم مُضطهديه. إنَّ في قلب النازي يكمنُ ما يُشبه الموت الحيّ[2]. ووفقاً لِما ذكره طبيبه، أمضى هتلر أيامه الأخيرة وكأنّه جثّة حيّة. وثمة مِثالٌ مُشابه لهذا المخلوق يمكن العثور عليه في شخصيّة العجوز فوان، الفلّاح الجشع في رواية إميل زولا «**الأرض**»، والذي يُختزَل إلى حالة من شبه الحيوانيّة الصِرف. إنَّ الـ*Muselmann*، كما يقول أغامبين، يمثل الموقع الذي تُصبح الإنسانيّة نفسها عنده موضع شك. إنّه الكائن

1- الغورغونة: في الميثولوجيا الإغريقيّة القديمة، مخلوقة قبيحة يعجّ رأسها بالأفاعي وكل مَنْ يُحدِّق في وجهها يتحول إلى حجر. - المترجم.

2- انظر كتاب تيري إيغلتُن، «On Evil» (نيو هيفا ولندن، 2010) الفصل الثاني..

البشريّ الذي ينجو، على غرار أوديب أو لير، من كونه كائناً بشريّاً[1]. ويودّ أغامبين أنْ يدّعي أنَّ هذا أيضاً حال الإنسان.

إنَّ الـ *Muselmann* يفتقر إلى مقدرة كبش الفداء القديم على الافتداء. إنَّ رعب القوة هنا ليس مصحوباً بقوة الرعب. هناك موت، ولكن بلا بعث. وهذا المخلوق المُخرَّب ليس حتى مأساوياً، على الأقلّ بالمعنى الكلاسيكيّ لبطلٍ ارتفعَ عبر موته إلى حالة من السموّ. بدل ذلك، ولجنا عالماً بيكيتيّاً[2] ما بعد مأساويّ، وفيه تبدو حتى فكرة أنَّ المُعاناة يمكن أنْ يكون لها معنى مُضحكة أو بذيئة. إنَّ عناصر هذا العالم المكسورة، والمطرودة، لم تعُد حتى قادرة على درجة من المعنى يمكن أنْ تؤهّلها لتكون مُرشّحة للمأساة. إنَّ الواسطة بحدّ ذاتها بعيدة عن منالها. ومع ذلك، هناك نوع شنيع من القيمة يجب تبيّنه حتى في هذه المخلوقات المُهملة. وإذا كان الـ *Muselmann* يُجسّد حقد القوة، فإنه أيضاً يُمثّل طريقها المسدود – ليس فقط بمعنى أنَّ أيّ قوة مُستعدّة لتتخذ تلك التدابير هي مُفلِسة روحيّاً، بل أيضاً لأنها لا تستطيع أنْ تقيِّد أولئك اللامبالين تماماً بسلطتها. إنَّ الذين لا يسقطون أبعد من ذلك هم منيعون بصورة غريبة. إذ لا يمكن قتل الميّت. ويهتف أنياس بطل فرجيل «لا شيء قادر على إنقاذ المهزومين إلا معرفة أنّه لا يمكن إنقاذهم»، وهو يحثّ جنوده على مواصلة القتال على الرغم من أنَّ طروادة قد سقطتْ. لقد مات الـ*Homo sacer* (الرجل التقي) في نظر نفسه، وهكذا لم يعُد في الإمكان سرقته أو السُخرية منه، أو رفضه بازدراء أو الشعور بالخزي منه، أو الاعتداء عليه أو إهانته. وهكذا يكتسب جسد المتسوِّل شيئاً من مناعة شخصيّة الملك. وعند نقطة الصفر من الإنسانيّة هذه، يمثل المُعدمون صورة كئيبة، ساخرة بمرارة للمُهيمن. لأنه ليس لديهم أي استثمار في الوضع الراهن، لم يتبقَّ لهذه المخلوقات ما تخسر، وهذا هو السبب

1- جيورجيو أغامبين، «Remnants of Auschwitz» (نيويورك، 1999) صفحة 63.

2- بيكيتيّاً: نسبة إلى عالم صمويل بيكيت العبثيّ. – المترجم.

في أنّهم يشعّون هالة من الخطر تتّصِفُ بها كل القِوى المقدّسة. وعلى طاغية قويّ أنْ يُخضِع ضحاياه، ولكن ليس إلى الدرجة التي لا يستطيع عندها أنْ يلتمس خضوعهم الفعّال. إنَّ القوة تسعى إلى الاعتراف بها، وتكون عاجزة بشكلٍ خطِر من دونه. صحيح أنَّ الـ *Muselmann* لا يخرج لتحدّي القوة، لكنّه لا يتقبّلها على غرار المُنشقّ. إنَّ القوة حرّرته من نفسها. وبهذا المعنى، أيضاً، اللاإنسانيّ هو مُبارَك وملعون أيضاً.

إنَّ الـ*Muselmann* يُمثّل بالنسبة إلى الرجال والنساء أيقونة لا إنسانيتهم، التي من دون الاعتراف بها لن تكون هناك إمكانيّة للخلاص. وكدلالة على الطبيعة المُبهَمة للحرمان الإنسانيّ، يُشير أيضاً إلى مدى الرسوخ الذي ينبغي أنْ يكون عليه علاجه. وهذا أحد المعاني الكثيرة التي يُبارَك فيها هذا المخلوق الملعون أيضاً بصورة غريبة. إنّه دلالة على إنسانيّةٍ صِرفة، بلا زخرفة، والمخلوق المسكين المُشتّت في مسرحية شكسبير «*الملك لير*»، بمنظره الشنيع بعد أنْ جُرِّدَ من كل زخارفه الثقافيّة. وهكذا، هو تذكرة موتٍ على أي مشروع سياسيّ مُغيِّر أنْ يتّخذها أساساً له إذا أراد أنْ يكون راسخاً. والمخلوق المسلوب القوة في معسكرات الاعتقال يمثّل مُفارقةَ أننا عندما نُجرَّد من زخارفنا الثقافيّة، ونُختَزَل حتى الحياة العارية، نكون قد أصبحنا في أدنى حالاتنا إنسانيّة وأشدّها أيضاً. أدنى إنسانيّة، لأنَّ الثقافة تتألَّف من إنسانيّتنا، وأشدّ إنسانيّة، لأنَّ الذين سُلِبوا من هوياتهم الثقافيّة لا يحق لهم أنْ يطلبوا من أقرانهم إلّا هوية إنسانيّة أو عالميّة. وإنْ كان الـ *Muselmann* هو النسخة الأوّليّة للإنسان، فليس لأنّه بالنسبة إلى فكر التحليل النفسي لا يبرز الموضوع الإنسانيّ إلّا فقط عبر اللقاء المؤذي مع الحقيقيّ المتعامل مع الموت، لقاء يُجرّده من جوهره. لقد نجونا جميعاً، إنْ صحّ التعبير، من موت واحد أصلاً - والحالة التي نجا فيها الـ*Muselmann* من موت آخر وبقيَ جسده حيّاً ليحكي الحكاية، مِثالٌ يُقتدَى. وعلى هذه المُطالبة الأساسية، المغمورة ثقافياً بالـ*homo sacer*، المخلوق المُجرَّد من الجوهر، يقوم أساس جوهر الإنسانيّة، أعمق من أي اختلاف. وهناك أيضاً

معنى ينبغي فيه أنْ يكون التعاطُف ذاته الذي يُثيره هذا المخلوق لا إنسانيّاً. وحده الحب اللاشخصي (أي، السياسيّ أو المؤسّساتي) يمكن أنْ يُرمم هذه الكارثة، حب قائم ليس على العاطفة بل على الممارسة، ولا يعتمد على الصديق بل على الغريب، وليس على الرمزيّ بل على الواقعيّ.

يهتف أوديب الأعمى، المعوز، «هل أصبحتُ الآن رجلاً، حين لم أعُد إنساناً؟». والـ *Muselmann*، الذي يسكن تلك المنطقة من الجحيم التي تتجاوز كل معنى واضح وعرِفها الإغريق القُدامى بكلمة *ate*، هي دلالة على اللاإنسانيّة ليس لأنه الضحيّة العاثرة الحظ للقسوة فقط، بل لأنه أيضاً يُذكّرنا بفقدان الإنسانيّة التي نتوجّه كلنا إليها. إنَّ عبارة حياة عارية تعني من بين ما تعني أنَّ أيّ وجود إنسانيّ يتألّف جزئياً من مقدرته على الانفصال. ومن بين أشدّ أشكال المُساواة راديكاليّة مقدرتنا العامة على القتل. ويقول فالتر بنجامين «إنَّ المقدرة على التدمير هي الرباط الذي يوحّد بانسجام كل ما هو موجود»[1]. وبوصفنا *homini sacri*، تؤلِّفُ قابليتنا المشتركة على ارتكاب الاغتيال السياسيّ رباطاً مُساواتيّاً قوياً. وعلى هذه الحقيقة الشيطانيّة، وليس على حلمٍ ملائكيّ بالمدينة الفاضلة، يمكن إنشاء مجتمع أكثر من مجرّد خياليّ. وينبغي التميز بين شكل إيجابيّ من التفريق، يعترفُ بأنَّ الأفراد متساوون في مواجهتهم للموت وفي حساسيتهم السياسيّة، وبين التجاهُل الإجراميّ للاختلاف الفرديّ.

إذن المقدرة على خسارة الإنسانيّة هي ما تتألّف منه الإنسانيّة. والحقيقة، إنها تمثّلُ احتمالها المُطلَق. والإنسان كحقيقة يمكن تجريده من الصِفة الإنسانيّة كقيمة – ليس بمعنى أنَّ الرجال والنساء لم يعودوا إنسانيين عندما تُساء معاملتهم، وإنما بمعنى أنَّ وجودهم قد لا يعود له معنى. وتجريد المرء من إنسانيّته هو علامة تميِّز النوع الإنسانيّ، والـ*Muselmann* هو نسخة أوّليّة للاإنسانيّة بهذا المعنى بالتحديد. والأمر ليس ببساطة أنّه يبقى إنساناً بعد تجريده من إنسانيته، بل إنّه، كما رأينا تواً، يبقى في ذروة

1- فالتر بنجامين، «Understanding Brecht» (لندن، 1973) صفحة 57.

إنسانيته وهو في ذلك الظرف المُدمِّر. يقول أغامبين «إنَّ الكائن البشريّ هو اللاإنسانيّ؛ والذي دُمِّرَتْ إنسانيته بالكامل هو الإنسان الحقيقيّ»[1]. وفي الموت، هذا صحيح بالمعنى الحرفيّ. ومقدرة الناس على التأمّل في فنائهم يميِّزهم عن الحيوانات الأخرى، ولكن في الوقت نفسه يُكثّفُ إحساسهم بكونهم مخلوقات وبالتالي يجعلهم أشد حيوانيّة وليس أقلّ من أقرانهم الحيوانات[2]. ولكن في حين أنَّ الحيوانات اللاإنسانيّة عاجزة عن التخلُّص من هويتها الحيوانيّة، فإنَّ هذا التجرُّد هو من طبيعة الدافع أو الرغبة الإنسانيّين، كنقيض للطبيعة البريئة للغريزة. والدافع بالنسبة إلى فرويد يمثّل انحرافاً عن وجودنا الحيوانيّ، كما تدلُّ الرغبةُ على انفصال خطير عنه، طاردة إيّاه عن سياقه الطبيعيّ بصورة صارخة.

هناك معانٍ أخرى تشكِّلُ فيها لا إنسانيّة الـ *Muselmann* مؤشراً إلى إنسانيّته. فهو لا يُبدي همجيّة مستوطنة في النوع فقط، بل ويدلّ إلى أنَّ كون المرء إنساناً هو حقيقة ماديّة، وهكذا يُمثّل دمارَ كل مثاليّة ثقافيّة سامية المبادئ. ومن الظاهرة الماديّة، «اللاإنسانيّة» أو اللاشخصيّة (الوجود، الطبيعة، اللغة، الرغبة، الـ *thantos* (الموت)، النَسَب، والاقتصاد، والمؤسّسات، والدساتير والأعراف، وماديّة اللحم وما إلى ذلك) تكونتْ العناصِر الإنسانيّة، وهذا لا يعني أنّه يمكن اختزالها إلى تلك المكوّنات. وفقط بالاعتراف بالبِنية الأساسيّة المجهولة لكيانهم يمكنهم أنْ يأملوا بتصعيدها. ولكن هناك أيضاً معنى أشدّ كآبة لتعليق أغامبين في كتاب *Remnants of Auschwitz* القائل «إنَّ البشر يحملون في أنفسهم علامة اللاإنسانيّة »[3]. وهذا صحيحٌ أيضاً بمعنى

1- أغامبين، «Remnant of Auschwitz»، صفحة 33.

2- من أجل بعض التأملات حول هذه المسائل، انظر مقالة إريك ل. سانتْنر، «Miracles Happen»، في كتاب تشيشك، وإ. سانتنر و ك. راينهارت (محررون)، «The Neighbour: Three Inquiries in Political Theology» (شيكاغو، إلينويز، 2005)

3- أغامبين، «Remnants of Auschwitz»، صفحة 77.

أنَّ أي شخص، بالإضافة إلى الذين يمكن اختزالهم لاحقاً إلى حالة الـ *Muselmann*، قادر على القضاء على أي شخص آخر. وهذا أيضاً هو جزء من الطريقة التي نحمل بها الفناء معنا.

بما أنَّ الـ *Muselmann* مات كوسيط أخلاقيّ، فإنه يعيشُ ككائن بشريّ. إنّه ليس كائناً اجتماعياً بحد ذاته، بل فيما يعنيه بالنسبة إلى الآخرين. ولكن هناك جانباً إيجابياً وأيضاً سلبياً لنجاته. إنَّ ما خسره هذا المخلوق المسلوب القوة ليس القدرة على الحب فقط، والشعور والعمل الهادف، بل والقُدرة على أنْ يفعل للآخرين أيضاً ما فعلوه معه. وكونه لا يستطيع أنْ يواجه الشرَّ بالشر في هذه الحالة ليس مسألة قيمة بل مسألة بديهيّة. وبما أنّه اجتاز أفقَ الأخلاقيّ، فهو بهذا المعنى لا يُلام، إنّه أشبه بكبش الفِداء القديم. وإذا كان ملعوناً في إنسانيّته المُشوَّهة، فهو مُبارَكٌ في هذا المجال. ومسلوبو القوة يعجزون عن التشويه والإساءة، إنّهم كالذين لا يملكون شيئاً متحرّرون من آثام أولئك المُثقلين بها. وبهذا المعنى، يتميّز المُضطهَدون والمُستغَلّون بما يمكن تسميته البراءة الاجتماعيّة أو الموضوعيّة وليس الفرديّة أو الذاتيّة. هم أيضاً أبرياء مُذنبون، طاهرون من الجرائم التي يبقون تجسيداً صارخاً لها.

بالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ، الله حاضرٌ بقوة في المُضطَهَدين. وفقدانهم الإنسانيّة يعكسُ جانبه الآخر اللاإنسانيّ، بالإضافة إلى الطبيعة اللاإنسانيّة المُرعبة لحبّه اللامشروط. إنَّ الفقراء هم علامات على الرب في كونهم يعتمدون عليه وحده، بعد أنْ نبذتهم القِوى الإنسانيّة كلها. ولكن إنْ كانوا يمثّلون الصورة السلبيّة لهذا الملكوت، فذلك أيضاً لأنّ مجرد وجودهم يدلّ على الذي مازال ينبغي فعله سياسياً للمساعدة في تحقيقه. إنّهم دلالة على عمل التاريخ الذي لم يتمّ، وبهذا المعنى هم الشهادة على الذي مازال ينبغي إنجازه. إنَّ الصورة الحقيقيّة الوحيدة للمستقبل هي فشل الحاضِر. وبتعيين حدود النظام الاجتماعيّ، يُحدِّد المطرودون والمنبوذون الحدود التي ينبغي على ذلك النظام أنْ يتفوّق

عندها على نفسه، بحيث يستطيع شيء فائض كالنفايات أنْ يُصبح فائضاً كالسموّ. إنَّ الانتقال من المسيحيّة إلى الماركسيّة هو من بين أشياء أخرى أحد أشكال النظر إلى الفقراء على أنّهم يتنبؤون بالمستقبل وِفقَ إيمانٍ لديهم بوصفه الوسيلة الأولى لبلوغه.

***

ما كان يمكن للفيكتوريين أنْ يُقرّروا ما إذا كان الأطفال هم ملائكة أم شياطين، مخلوقات نقيّة أم ذريّة الشيطان. واشتبك الرومانسيون والإنجيليون في معركة حول تلك المخلوقات الثُنائيّة الطبيعة، الغريبة والمألوفة معاً. وإنْ كان هناك شيء مُزعج في الأطفال، كما يشهد على ذلك عدد من أفلام الرعب، فذلك لأنهم غريبو الأطوار، لأنّهم في وقت واحد يُشبهون البالغين ولا يُشبهونهم على الإطلاق، ولأنّهم نسخ مُصغَّرة عن البالغين ومقيمون من عالم مختلف. وإذا كان الأطفال يتميَّزون بهذه الطريقة بازدواجيّة كبش الفِداء، فإنهم أيضاً يُنجزون جزءاً من وظيفته. وفي روايات تشارلز ديكنز، على سبيل المثال، غالباً ما تكون شخصية الطفل بريء مُذنب أو (حسب تعبير توماس مان) خُاطئ مُقدَّس[1]، يضعُ بشكل بارز وضعه كضحيّة كامل نظامٍ قمعيّ تحت المِجهر. وفي روايات مثل «منزل كئيب» و«آمال عريضة»، هناك إحساسٌ بأنَّ كل البالغين في ذلك المجتمع غير المسؤول تيّتموا بصورة قاسية. وتقول دوروثي فان غينت عن طفل روايات ديكنز أنَّه:

«الذي ينبغي بالضرورة أنْ يتنكّب مسؤوليّة ليس ما ينبغي فعله في الحاضر وفي المستقبل فقط، بل ما سبقَ أنْ فعله في الماضي أيضاً، بقدر ما يُشكّل الماضي جزءاً لا يتجزّأ من الحاضر والمستقبل. والطفل مجرمٌ، ولهذا السبب هو قادر على تخليص عالَمه»[2].

1- توماس مان لديه رواية تحمل عنوان «الخاطئ المُقدس». - المترجم.

2- دوروثي فان غينت، «**The English Novel: Form and Function**» (نيويورك، 1953) صفحة 136.

بما أنَّ الأطفال يُقيمون في العالم الاجتماعي التقليديّ ولا يُقيمون فيه، يعيشون في مجتمعٍ مدنيّ لكنّهم لا يُساهمون فيه، فإنهم يجذبون إليهم خزي واضطهاد النِّظام الحاكم. والبالغون ذوو السلوك الصبيانيّ والأطفال البالغون قبل الأوان الذين تعجّ بهم أعمال ديكنز هم مخلوقات على عتبة الوعي كالـ*pharmakos*، بلا ذنوب لكنّهم بائسون، سُذّج ولكن تبدو عليهم أمارات الرعب. والكلام نفسه يصحّ على وليم بليك، الذي يعتبر أنَّ الأطفال يمكن أنْ يكونوا إمّا عفاريت أو ضحايا بريئة.

والنساء أيضاً، اللواتي كان الفيكتوريون غالباً لا يُفرِّقُون بينهن وبين الأطفال، يستطعن أنْ يقمن بدور الـ *pharmakos*، لكونهن معاً نقيّات وضالّات. وكالأطفال، يدعمن غموض الطبيعة الأم نفسها، التي هي في وقت واحد عزاء روحيّ وأسنانها وأنيابها ملوّثة بالدم، هي روسّو وداروين في جسد واحد. ودور المرأة بوصفها تجسيداً لخطأ اجتماعيّ أوسع انتشاراً هو الهمّ الأساسي في الرواية القوطيّة. ولكن بدءاً بكورديليا وميراندا[1] إلى كلاريسا هارلو[2] وكلاريسا دالواي[3]، يمكن للشخصيات النسائيّة أنْ تمارس سلطة مُخلِّصة مُبهمة، وهذا ما يصحّ بصورة أقلّ وضوحاً على الطفل. وإذا كان كبش الفِداء هو معاً سُمّ وعلاج، صورة للحاضر الفاسد ولكنْ أيضاً أداة لتحوّله، فإنَّ الطفل، *pace* (بالإذن من) فان غينت van Ghent، هو أساس مشكلة أكثر منه دلالة حل. والنقاء الذي يُصبحُ تهمة غير مقصودة لمجتمعٍ متوحش يمنعه أيضاً من الإحاطة بمنابع ذلك العنف، وبالتالي من تغييره.

***

لأنَّ كبش الفِداء مُثقلٌ بخطايا العديد من الرجال والنساء، فهو حيوان هجين، مُركَّب، وبالتالي هو أشبه بالوحش. والوحش تقليدياً مخلوق

1- كورديليا وميراندا: ابنتا الملك لير في مسرحيّة شكسبير.

2- كلاريسا هارلو: بطلة «كلارسا» لريتشاردسون.

3- كلاريسا دالواي: بطلة «السيدة دالواي» لفرجينيا وولف.

مُرقَّع، مُصنوع كأبي الهول من قطع ونُتف متنافرة. وفي مواجهة المزيج الغريب، من المستحيل، كما هو الحال مع الإنسانيّة نفسها، إعطاء جواب بسيط على سؤال «ما هذا؟»، كما يوضِّحُ لغز أبي الهول. وطبيعته المُتعدّدة تقترن بقذارته، وأيضاً بغرابة أطواره؛ لكنَّ شكله غير المتناسِق يمكن أنْ يكون حَسَنة، فقد سمح لمخلوق واحد أنْ يجمع، مثلاً، بين ذكاء إنسان وقوة أسد. وبهذا تُصبح القوة والقذارة متلازمتين بصورة غريبة. وهما أيضاً متّحدتان بحقيقة أنّه كلما كان كبش الفِداء متنوّعاً تزداد قُدرته على التخليص. وكل مخلوق قادر على تخليص مثل تلك الحالة المتنوّعة سوف يحتاج إلى أنْ يُهجَّن بالكامل. والوحش بوصفه حيواناً مُرقَّعاً، ومُرقّطاً، يخلط المواصفات التي ينبغي تمييزها، ويجمعها بطريقة مُهينة للنظام الاجتماعي وللتناسُق الجماليّ. إنّه يخلط الاختلافات ويخرِّب التسلسُلات الهَرَميّة. وبهذا، يبدو كنسخة مُخيفة من مهرجان ترفيهيّ، ولكن أيضاً كتجسيدٍ للإنسانيّة الشاذة، والمنقسمة على ذاتها، والمتمازجة. إنّه تجسيد لحالة عتبة الوعي، وحالات عتبة الوعي تُعتبَر حسبَ مُعظَم الفِكر ما قبل الحديث خطِرة.

إنَّ مسرحيّة *Oedipus Tyrannus* (أوديب الملك) تتأمّل في هذه المفارقات حول الوحدة والتعدّديّة، في الألغاز التي تخطر على البال في قضيّة سِفاح القُربى. وسفاح القُربى هو الحالة التي تختلط فيها الأدوار بشكل غير شرعي وتزول التباينات. وكلغز أبي الهول، يستطيع أيضاً أنْ يخلط الأجيال كلها في واحد. وسِفاح القُربى وقتل الأب، حسب تعبير مالكولم بول، هما عمليتا «إزالة الفروق». وسِفاح القُربى، النمط النموذجي للفظاعة الإنسانيّة، يُعامل الذين ينبغي أنْ يكونوا آخرين على أنهم مألوفون – وهي حالة يمكنها، كما حدث مع أوديب، أنْ تجعل منك غريباً أمام نفسك، مُلغيّة الآخريّة التي هي حالة من الذاتيّة الأصيلة. وهكذا، يميط هذا الانحراف المُخيف اللثام عن حقيقة الوضع الإنسانيّ، الذي نحن فيه في كل الأحوال ألغازٌ بالنسبة إلى أنفسنا، حاملين في

جوهر ذواتنا الحقيقيَّ المُخيفَ الذي، كإله أوغسطين والإكويني، أقرب إلينا من قُربنا من أنفسنا. إذن في تفاعله مع المألوف والغريب، تربط سِفاح القُربى صِلة قرابة مع كبش الفِداء. ويضع السِفاح والوحشيّة التباينات الحاسِمة في حالة من الفوضى، وبفعلهما هذا يُثيران مُحاكاة ساخرة احتفاليّة من النظام الرمزيّ. ولكن في الوقت نفسه، يمكن رؤيته كصورة لذلك النظام نفسه، عند النظر إليه ليس كنظام مُستقرّ للأدوار بل كنصّ غير قابل للتعميم للآخر – ككتلة من العُقَد المتينة من الدوافع، والآثار والهويّات التي لا يمكن فكّ تشابُكها أبداً بصورة كاملة لتعود خيوطاً منفصلة.

بما أنَّ عمليات الغربلة والتسوية هي من طبيعة الـ*eros*، التي لا تحترم المنزلة، أو الجنس أو العرق، وبما أنَّ التبدلات الأساسيّة المنحرفة للسِفاح هي إمكانيّة جوهريّة لأي نظام رمزي فعّال بالكامل، يتولّد قدرٌ من الوحشيّة في قلب المدينة. إنها حالة من الأدوار الاجتماعيّة مُركّبة بدقّة بحيث يمكن دائماً تركيبها بشكلٍ غير مُلائم. وعليه فإنَّ الانحرافات هي نِتاج الأعراف بقدر ما الانتهاكاتُ هي نِتاج القانون. وبتمييز هذا الحقيقيّ في قلب الرمزيّ، وهو أيضاً اللغز المُحكَم للهويّة الفرديّة، يمكن لأوديب أنْ ينال الخلاص. وينبغي أنْ يعترف بأنَّه في قلب الشبكة المتشابكة للآخر، أو اللاوعي الاجتماعيّ، الذي كان يُسمّى في العصور القديمة بالقَدَر، لا يمكن لأي فرد أنْ يعتبر بثقة أنَّ تصرّفه أو ذاتيته خاصة به.

إنْ كان في الـ *eros* قلّة احتشام متأصّلة، فهي أيضاً في الموت. الموت، أيضاً، عامل مُساواة لا يحترم الفروق. إنّه لا يُميِّز بصورة قاسية كما تفعلَ الرغبة. والعربدة الجماعية والإبادة الجماعيّة معاً لا تأبهان بخصوصيّة الأجساد الإنسانيّة. وبمساواة الموت بين الأشياء جميعاً، فإنّه يتَّسِم بالتدمير السياسيّ، وهو أيضاً يسمح لنا برؤية أي نظام اجتماعي *sub specie aeternitatis* (من منظور أبديّ)، وبذلك يميط اللثام عن ادّعاءاته المُستبدّة. وهذا أحد المعاني التي يمكن للسعي إلى توقُّع المرء موته بها

أنْ يُشكّل تهديداً للنظام الحاكم. والموت والفظاعة متماثلان في كشفهما الطبيعة المؤقّتة للصيغ الاجتماعيّة، وبذلك يعملان على تحقيق قدرٍ من الانفصال البنّاء عن تلك الصيغ. والماركسيّة والمسيحيّة معاً تُمارسان شكلاً من التهكُّم في هذا المجال، بانخراطهما في الواقعيّ وأيضاً إدراكه على ضوء انقضائه. وتقول ميري دوغلاس عن تلك العبادات الإفريقيّة التي تشتمل على الجوانب الشنيعة والهجينة إنّه «بغموض ذلك الطقس يعترف (المساهمون فيه) بشيءٍ من الطبيعة التصادفيّة والتقليديّ للفئات التي قاموا بتجربتهم على نمطها»[1]. وكما أنَّ الفظيع هو خليط من الهجر والرحيل، كذلك فإنَّ لقاءه يمكن أنْ يولِّد حسّاً باحتمالات بديلة، ويُسلِّط الضوء على الطبيعة العشوائيّة للعقيدة الاجتماعيّة التقليديّة ويُضيء حدود نفوذها. إنَّ ما يُميِّز هذا الحس بوجود احتمالات أُخرى من عبادة الخيارات أو سوبرماركت الروح الغرّة التي تنتمي إلى ما بعد الحداثة هو بِنيتها المأساويّة. واللقاء مع الوحش هو مسألة أذى، حرمان ذاتي وإعادة صناعة الذات – أي، حسب التعبير اللاهوتيّ، مسألة توبة واهتداء.

Pace (بالإذن) من أنصار ما بعد الحداثة، إذ لا يوصى دائماً بالتهجين. إنَّ الطبيعة المُركّبة لكبش الفِداء هي نسخة شيطانيّة وليست ملائكيّة منه. ومذهب ما بعد الحداثة يحتفي بالتهجين لكنّه يعمل على التخفيف من رعبه. إنّه يفشل في الاعتراف بأنَّ هناك أشكالاً بغيضة من التعدّديّة (تعدّديّة الحالات الفاشيّة، على سبيل المثال) وأنماطاً مُهينة من الانتهاك، بالإضافة إلى أوضاع تتطلَّب تضامناً وليس تنافراً. فليس عبر الاحتفاء بالاختلاف تمَّ القضاء على الفصل العنصري في جنوب إفريقيا أو البيروقراطيات الستالينيّة الجديدة. هناك أيضاً تباينات (بين العنصريّة واللا-عنصريّة، على سبيل المثال) يجب دعمها لا إزالتها. ويمكن لتعيين حدود جديدة أنْ يُساعد في نشوء نوعٍ من العنف المُشوَّش. وعندما يتعرَّض الهجين إلى ضغط يصل إلى نقطةٍ تصبح

1- ميري دوغلاس، «Purity and Danger»، صفحة 168.

عندها الاختلافات ببساطة بغيضة، يمكن للنتيجة أنْ تكون كارثيّة، كما في الرعب المُقدَّس للعربيد. ويرى ماركس الرأسماليّة، التي هي شكلٌ من الحياة يُغدقها بالمديح وأيضاً بالإدانة، كشكلٍ شنيع من الوجود. لقد كان أشدّ ما عرف تاريخ الجنس البشريّ من أنظمةِ الحُكم تشوّشاً، فهو لا يعرفُ حدوداً ومُشوَّه، وهو مزيجٌ عجيب من أشكال حياة مختلفة ولا يعرفُ أي معيارٍ أو بُعد. وانتهاكه المُستمر للحدود كان بمعنى ما مُنعِشاً وبمعنى آخر مُفزِعاً. وإنْ كان لا ينبغي دائماً التهليل لكل ما هو متعدّد الألوان ومُرقّش، كذلك لا ينبغي قدح كل تسلسل هَرَميّ بوصفِهِ غير سليم. إنَّ الفرد الذي لا يرعى بعض جوانب من العالم أكثر من غيرها فهو لم يشهد بعد ضوء النهار. والأمر الهامّ ليس إزالة تلك الاختلافات بحماسة يساريّة متطرّفة، بل الاعتراف بخطورة تلك الاختلافات مع الاستمرار في التمسُّك بضرورتها. وهذا أيضاً يتضمَّن قدراً من النمط الساخر من العيش.

إنَّ المشكلة هي كيف يمكن تفكيك الأشكال الأكثر قمعيّة من النظام والتسلسُل الهَرَميّ من دون تحجيم كل شيء إلى مرتبة العدَم. كيف يمكن منع شكلٍ خلّاق من التهجين من الانزلاق إلى ما يكمن عند جذور وجود اجتماعيّ في الأعمال المتأخّرة لديكنز من قذارة، وغبار، وطين ووحل؟ كيف يمكن وضع خطٍ بين نوع نفيس من تعدُّد الألوان والنوع غير المُتبلور على الإطلاق؟ إنَّ الجحيم يُصوَّر أحياناً على هيئة مكان يتَّسِمُ بهويّة ذاتيّة مُطلَقة، وبالتناسُق الأبدي للغائط. وهناك فرعٌ من الفن المأساويّ لكي يبلغه المرء عليه أنْ يقطع هذه الصحراء من الواقعيّ لكي يتعرَّف على عشوائيّة ميزانه السابق للقيَم، وهكذا يصل إلى مشهد أكثر أصالة لِما سيفوز به. وبالمقابل فإنَّ الساخر أو العَدَميّ هو الذي يُعيد الموت إلى الحياة، سامحاً لتوقُّع نهاية القيمة أنْ تزيل الواقعيّة السارية منه. وبهذا المعنى، هو يختلف عن الذين يعتبرون أنَّ الموتَ يضع القيمة في موقعها الصحيح أكثر من كونه يجتثها، واجداً فيه روحاً تؤمن

بالمساواة قادرة على استجواب المعايرة الأكثر رحابة للحاضر. إنّه أحد أشدّ الأشكال الثابتة لمبدأ المُساواة، وأيضاً للتضامُن. وفي الموت، كما في الـ *pharmakos*، يمكن للرجال والنساء أنْ يكتشفوا بعضاً من صِلة القُربى، ولديهم فرصة في إعادة بناء المدينة على ضوء هذه الحقيقة.

في دراسة ميري دوغلاس الكلاسيكيّة *Purity and Danger*، كانت القذارة هي التي لعبت دور كبش الفِداء أو الوحش في الثقافات السابقة للحداثة، وكانت القذارة في الأساس مادة في غير مكانها. القذارة في نظر دوغلاس هي شيء شاذّ أو غامض، لا تنتمي إلى أي تصنيف دقيق وتتضمّن «تأمُّلاً في الصِلة بين النظام والفوضى، والشكل وانعدام الشكل، والحياة والموت»[1]. إنّها تدلّ على الطبيعة التصادفيّة للمنظومات الاجتماعيّة، ولكن يمكن أيضاً اعتبارها تمثِّل عضوها الأقلّ امتيازاً. وحيثُ القذارة هناك منظومة، بما أنَّ القذارة هي نفاية المنظومة. لكنَّ إحدى فضائل دراسة دوغلاس هي أنّها لا تضع منظومة وما يفيض عنها واحدة فوق الأخرى في قُطبيّة ساذجة. إنها بذلك تتفادى أحد أكبر أخطاء ما بعد- البنيويّة، خطأ يظهر بشكل ساطع في الأعمال المتأخّرة لداريدا، خطأ يعتبر أنَّ النظام، والعُرف، والقانون، والمعتقَد، والبرنامج، والتقليد، والمؤسّسة والإجماع، من عمل الشيطان بكل صراحة، في حين أنَّ كل ما لا تستطيع أنْ تحتويه يُمدَح من دون تمييز. وفي عصرنا، اعتُبِرَ هذا وبكل وضوح رذيلة فكريّة غاليّة Gallic، رذيلة توجد أيضاً عند ألان باديو في التناقُض الموحي، بعيداً عن هذا، بين الوجود والعدم، وأيضاً عند جان رانسيير في التناقُض بين السياسة والتنظيم الأمنيّ. إنّها ازدواجيّة في كل موقع بارز من كتابات ديلوز وغواتاري[2]. وبالنسبة إلى الكتابات

1- المصدر السابق، صفحة 6.

2- ديلوز وغواتاري؛ جيل ديلوز(1925 – 1995) : فيلسوف فرنسي؛ فيليكس غواتاري (1930 – 1992): مُحلّل نفسي وناشط سياسيّ فرنسيّ، ألّفا معاً عدداً من الكتب عن كافكا وفي الرأسماليّة وانفصام الشخصيّة والفلسفة، بالإضافة إلى أعمال كلٍ منهما على حِدَة. - المترجم.

الجماعيّة التي تعبرّ عن الخيبة في أعقاب عام 1968، لم يعُد في الإمكان العثور على الفضيلة إلّا في هوامش وتصدعات النظام السياسيّ – في القِوى التي تمزّقها في كل لحظة، أو على شكل حَدَثٍ ينفجر بصورة مُعجِزة عبر منطقِهِ الجائر. وفي أسوا الأحوال، لا يمكن أنْ يوجَد نظام إيجابيّ، كما لا يمكن أنْ يوجد انتهاك غير مشروع. والانشقاق المُشَتَّت مُفضَّل على المقاومة المُنظَّمة. ويُصبح «الهامشيّ»، وهو تصنيف يتضمَّن في وقت واحد النازيّين الجُدد والروزيكروشيّين[1]، بحد ذاته إيجابيّاً. وفي إنكاره لعالم الحياة اليوميّة التقليديّ، المُنتَظَم، ليس مُفاجئاً الاحتقار عند المُثقفين البعيدين شخصياً كل البُعد عنه، فهو يمثّل النسخة الدنيويّة من انقسام البروتستانت بين النعمة الإلهيّة والطبيعة الأم.

وعلى الرغم من إرث دوغلاس الكاثوليكي المُحافِظ، فإنّها لا تشعر بأي ذنب تجاه أي زلّة. وفي الحقيقة، فمذهبها الكاثوليكيّ يتميَّز بأنّه يُنبِّهها إلى الطبيعة التقليديّة الراسخة للوجود الاجتماعيّ. وإذا كانت النفاية الناتجة عن نظام حُكم ما هي إلا دلالة على القُدسيّ، فكذلك حال القِوى التي تستهدف النظام الاجتماعيّ. وكما يقول جيورجيو أغامبين، «إنَّ القانون والشخص الذي يخرقه معاً مُقدَّسان»[2]. والذين يهزؤون بالقانون يُصبحون مُقدّسين باحتكاكهم به. والفوضى، التي حسب تعبير دوغلاس هي نوع من «لا شكلانيّة خلّاقة»، تُفسِدُ النموذج، لكنّها أيضاً تزوّد الشكل الجديد بالمادة. وعليه فإنَّ المُقدَّس ذو حدّين سياسياً. فهو معاً يُساند ويُدمِّر. ويمكن العثور على نسخة سلبيّة من هذا الإبهام في الصورة التي يرسمها العهد القديم للشيطان. فمن ناحية، يرمز لقب «شيطان» إلى نظام اجتماعيّ زائف واستبداديّ. ولمّا كان الشيطان هو أمير الظلام، فإنّه نوعٌ من «الحكّام والسُلطات» الذين يرى بولس

1- الروزيكروشيين؛ نسبة إلى جمعيّة سرّية ظهرت في أوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر وادّعتْ معرفتها أسرار الطبيعة والدين. – المترجم.

2- أغامبين، «Language and Death» صفحة 105.

في رسالته إلى أهل كولوسي أنَّ قيامة يسوع أخضعتهم في المبدأ. ومن ناحية أخرى، الشيطان هو «تنّينُ العماء» حقيقيّ، منبع العدميّة ومصدر العداوة العقيمة الصِرف لفكرة النظام والمعنى ذاتها.

في نظر دوغلاس، يمكن للقِوى الخطرة الكامنة على حافة المنظومة الاجتماعيّة أنْ تُجدّدها وأيضاً تُدمّرها. وهناك جَدَلٌ مُثمر دائر بين النظام الاجتماعيّ وفُتاته الإنسانيّة. ويُذكّرنا سلافوي جيجيك بأنَّ «في قلب المسيحيّة نفسه... تكمنُ سلبيّة مُدمِّرة تنتهي ليس إلى عدمٍ عمائيّ، بل ترتد (وتنتظمُ) في نظامٍ جديد»[1]. ويتحدث رينيه جيرار عن الوحش أو كبش الفِداء بوصفِهِ «نتيجة عمليّة تحلُّل تتبعُها عمليّة إعادة تركيب»[2]. إنَّ الوحش يُحلِّل النظام، ولكنْ بفعله هذا يُمهِّد الأرض من أجل إعادة بنائه. إنّه مُقدَّس لأنه يكمن عند حافة النظام الاجتماعيّ، ولكنْ أيضاً لأنه يتضمَّن المقدرة على تغييره. والحقيقة، في أحد المعاني إنَّ إقصاء هذا الحيوان الفظ بحد ذاته عمل مُقدّس، لأنه هو أساس المجتمع في المقام الأول. إنّه يدل على التضحية الأوّليّة التي تُخرِجُ العالمَ إلى الوجود. وفي الوقت نفسه، إنَّ ما يطرده هذا العمل الأصليّ أيضاً يتّصِفُ بطاقةٍ خصبة خارقة. وإبهام كلمة «مُقدَّس» تدلُ على محاولة التشبُّث بهذا التناقُض.

ويأتي تعليق جوليا كريستيفا على عمل ميري دوغلاس في كتابها *The Power of Horror* كنموذج عن الفشل في فعل ذلك[3]. وتنظر كريستيفا، بــأسلوب ما بعد البنيويّة المتوقَّع، إلى القذارة ببساطة في صِلتها بالنبذ، وليس كقوة لإعادة البناء. إنّها مُدمِّرة ولكن ليستْ مُحوِّلة. وعليه فإنَّ فكرة النظام مُشوَّهة ضمناً، بينما قِوى الفوضويّة والتمزُّق مُثبتة بشكل غير نزيه. لكنَّ المرء لا يُخرِّب تركيبة بمجرّد التقبُّل العاطفيّ لِما ترفضه. إنَّ ذلك النظام الاجتماعيّ في استطاعته أنْ يُعزّز الحياة الإنسانيّة

1- سلافوي جيجيك، «Living in the End of Times» (لندن، 2010) صفحة 116.

2- رينيه جيرار، «Scapegoat» (بالتيمور، ميري لاند، 1986) صفحة 33.

3- انظر كتاب جوليا كريستيفا، «Power of Horror» (نيويورك، 1982) الصفحتين 65-6.

ويحميها، كما أنه يخنقها ويقمعها، وهو ليس حقيقة تتوقُ ما بعدَ البنيويّة عموماً إلى التسليم بها. ولا هو يتلاءم بسهولة مع رفض جاك رانسيير المُهذَّب لدعم الوجود الاجتماعيّ بوصفه «سياسة الشرطة»[1]. وفي كل تلك التركيبات، يتمّ تجاهل الغموض المُذهل للمُقدَّس. ثم، في خضم ميلها العقليّ إلى القذارة والفوضى، تستبعد كريستيفا حقيقة وجود أعمال بغيضة (الاغتصاب، واشتهاء الأطفال جنسياً وما إلى ذلك) ينبغي إزالتها، بالقوة إذا لزمَ الأمر، من أيّ منظومة إنسانيّة. ليس كل شموليّة ملائكيّة. والاستثنائيّة أيضاً يمكن أنْ تكون فضيلة.

وفي نقاشٍ شبيه بنقاش دوغلاس، يدّعي مالكولم بول أنَّ الفِكر التنبّئيّ يختلفُ من أوجهٍ هامّة عن ممارسة التضحية. في حين أنَّ التضحية في عُرف بول تُكرّر الإقصاء من مجتمع القذرين أو المتشابهين، هي رؤية تنبّئيّة تتضمّن ما طُرِدَ بطريقة تصوغ شكلاً جديداً من النظام، وتعريفه أقلّ ضيقاً من ذي قبل. يقول بول «إنَّ النصوص التنبّئيّة دائماً تصِفُ عمليّةً يكون فيها العماء الشامل هو مُقدّمة نظام جديد»[2]. ويتذكّر المرء حيوان يبتس الفظ، وهو مخلوق ينبغي الخوف منه وهو يُعلن حدوث الشرخ العنيف في دورة التاريخ الحاليّة ولكن يُرحَّب به بوصفه المُبشِّر بعصر جديد، بطولي. وعلى هذا الأساس تمتزج رؤيا الموت بأمل في الآخرة. إنَّ عماء انهيار نظام حكم واحد هو مقدّمة أساسيّة لمولد خليفته.

كيف ينبغي على المرء أنْ يتعامل مع قِوى الفوضى؟ يمكنه أنْ يتخلّص بالقوة من تلك الأشياء الشاذة، كما يسعى بنثيوس بصورة كارثيّة إلى أنْ يفعل مع ديونيزوس في مسرحيّة يوروبيدس «*الباخوسيات*»؛ أو يمكن أنْ يحتوي قوّاها المُدمِّرة بمنحها مكانة مُشرّفة في المدينة. إنَّ أرواح أسخيلوس المُنتقمة وأوديب سوفوكليس تقيم كالغرباء في المدينة،وتتصعّد قِواها المُدمِّرة (*Thanatos*) وتُصبحُ جزءاً من النظام،

1- انظر كتاب جاك رانسيير، «Aux bords du Politique» (باريس، 1998) صفحة 38.

2- مالكولم بول، «***Seeing Things Hidden***» (لندن، 1999) صفحة 79.

وتوجَّه نحو الخارج للدفاع عن المدينة وبذلك تُقحَم في خدمة الـ *eros*، باني المُدن. وكما يقول جيرار، «يُحوَّل أكبر الجانحين إلى أحد أعمدة المجتمع»[1]. ما عدا ذاك، يستطيع المرء أنْ يعترف بأنَّ دمج ما كان قد نُبِذَ يتطلَّبُ عمليّة تحويل أساسيّة للبنية الحاليّة، وليس الاكتفاء بتلميعها. إنها بالأحرى مسألة تفكيك وإعادة ابتكار، وبالتالي مواصلة الإيمان بالمنطق المُبهم لكبش الفِداء.

***

إنْ كانت القِوى التي تؤلِّف النظام الاجتماعيّ مُقدَّسة، بالإضافة إلى التي تُهدِّد بتدميره، فليس مُفاجئاً أنّه يجب أنْ تكون هناك صِلة قُربى مقدّسة، سهلة، بين الملك والمتسوّل. وفي العالم القديم، كان الـ *pharmakos* في الغالب يُلائم وضع النبالة بسبب القيمة التي يجلبها إلى المدينة[2]. ووضع الحاكم هو من بعض النواحي يُشبه وضع المنبوذ، بحيث يمكن لهوبس أنْ يقول في كتاب *Leviathian* عن الملك أنّه شخصٌ منبوذ من المُجتمع ككل. وبالنسبة إلى جيورجيو أغامبين، الملك والـ *homo sacer* منسجمان بصورة غريبة. وكلٍ الرجال والنساء هم ضمناً *homini sacri* بالنسبة إلى الحاكم، في حين أنَّ الـ *homo sacer* هو شخص يستطيع كل الآخرين أنْ يُمارسوا القوة عليه. وصِلة القُربى بين الملك وكبش الفِداء هي دافع مألوف للفكر الاجتماعي والدينيّ في العالم الكلاسيكي القديم[3]. وعندما يُصبح الملك طاغية لا يكبحه قانون يكون مُعادياً للمجتمع كأي حيوان برّيّ.

هناك طُرقٌ متعددة لفهم هذا التحالُف، أولاً، لا الملك ولا المتسوّل يمكن تمثيلهما بصورة مناسبة – الأول يرقى فوق التمثيل وهو في

1- جيرار، «**The Scapegoat**»، صفحة 42.

2- انظر كتاب جورج هيمان، «**The Power of Sacrifice**» (واشنطن، دي سي، 2007) صفحة 133.

3- جان-بيير فيرنان وبيير فيدال-ناكيه، «Tragedy and Myth in Ancient Greece» (برايتون، 1981) صفحة 103.

وضعه شبه الإلهيّ، والثاني أدنى من ذلك وهو النكرة. وفي المناطق المُبهمة، التي لا يحكمها قانون وتقع خارج حدود المجتمع، تختلط الآلهة والحيوانات وتتناسل فيما بينها، كلٌ منها بطُرُقها المختلفة التي تسمح بها السلطات السياسيّة[1]. وبالنسبة إلى المُعتقد المسيحي حول التجسُّد، فإنَّ الإله نفسه حيوان. والملك، كالآلهة، يعلو فوق يد القانون، بينما يرضخ المحروم له. ومن ناحية أخرى، السلطة المُطلَقَة، بوصفها المصدر الوحيد للمعنى في عالم مُجرّدٍ من القيمة الموروثة، لا تواجه أيّ شيءٍ خارج نفسها ليؤكّد سُلطتها، ولهذا هي دائماً مُعرَّضة لخطر الانفجار داخلياً. وبهذا، تُصبح صورة منعكسة على مرآة تمثّل أولئك الذين تسلبهم القوة. ويتحدث كيركغارد عن الموضوع الكليّ القُدرة بوصفِهِ «ملكاً من دون بلد»، لا يحكمُ شيئاً[2]. وعلى العكس، كما في حالة بطلة شكسبير بارنادين، إنَّ الذين لا يسقطون أكثر يحتاجون إلى مقدار خطِر من الحريّة، تماماً كارتقاء الذين لا يستطيعون الارتفاع أكثر. وبالمقابل، الذين يُحلّقون عالياً لديهم مسافة أطول للسقوط من المنخفضين ويُحدثون ضجيجاً أكثر وهم يفعلون ذلك، وهذا أحد أسباب كونهم أول المُرشّحين للمأساة. وإنْ كان الملك يتّصِفُ بقدر من الحُمق، فهناك لمسة من الحِكمة في المُهرِّج. وإنْ كان الملك هو هجينٌ من الإنسان والإله، فإنَّ الـ *pharmakos* هو مزيج فظيع من الإنسان والحيوان. والحاكم والمتسوّل معاً هما مخلوقان مجهولان، بلا معالم - الأول بسبب وظيفته بوصفه فرداً متفوقاً كمُمثّل للمجموعة، والثاني لأنه محروم من الهويّة الشخصيّة، وهذا وضع يمكن أنْ يضع حجر الأساس لشكل بديل لتجمُّع سياسيّ.

إنَّ الملك هو نوعٌ من المُهرِّج لأنَّهما دائماً هدفٌ للحسد وللامتعاض، بالإضافة إلى أنّهما غالباً يعميهما امتيازهما. وهناك الكثير من المراسم

1- جاك ديريدا، «The Beast and the Sovereign» (شيكاغو ولندن، 2009).

2- سورين كيركغارد، «The Sickness Unto Death» (لندن، 1989) صفحة 100.

القبليّة التي يُضرَب فيها رئيس القبيلة وحتى يُذبَح. إنَّ الملك هو نفسه كبش فِداء، وكان شائعاً استبداله بأكباش فداء غير ملكيّة في الثقافات القَبَليّة. إنَّ يسوع الذي سُمِّرَ على الصليب هو الملك يقوم بدور المُهرِّج، في حين أنَّ المُهرِّج في مسرحيّة «*الملك لير*» يصِفُ نفسه بوصفه «ظلّ لير». وإذا كان المُهرِّج أكثر حمقاً من الأبله، فذلك لأنّه يعي كونه مُهرِّجاً. وبرفعه تهريجه إلى الطاقة الثانية، تُصبح السخريّة الذاتية هي خلاصه. ويُلاحظ ميرسيا إلياد في كتابه *History of Religious Ideas* أنَّ عدداً كبيراً من الأبطال في الميثولوجيا هم وحوش، وضعفاء، وجشعون، وخنثويون عور، ومنحرفون جنسيّاً، ويقتلون آباءهم وما شابه ذلك. ومثل هذه النقائص، كما كانت تُعتبَر حينئذٍ، تربط بين القويّ والضعيف.

إنَّ الملك والمُهرّج هما أيضاً مخلوقان لديهما نزوات ومتقلبا الأهواء وينغمسان في اللهو والمرح. ففي استطاعة الملك أنْ يتصرَّف كما يشاء بسبب مقامه الرفيع، بينما يستطيع المُهرِّج أنْ يفعل ما يحلو له لأنّه نكرة. إنَّ كلّ شيء ولا شيء لا حدود لهما. وبأحد المعاني، المهرّج يتفوّق على الملك، بما أنَّ معرفة المرء أنّه نكرة تُكسِبه هويّة من نوع ما، وبذلك يستغل أولئك الذين يخدعون أنفسهم باعتقادهم أنّهم كل شيء. وبوصفهما معاً يمثلان رمزياً المجتمع ككل، فكلاهما يستطيعان أنْ يُلوّثا وأنْ يفرزا قذارة: الملك بسلطته الفخمة، والمُهرِّج أو المتسوّل بسلبيّته المُعدية. إنّهما انعكاس كل منهما لصورة الآخر. وبهذا المعنى فإنَّ الأدنياء يمثّلون الشهادة غير المقصودة على سلطة الجبابرة. وبالمقابل، يرى بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس أنَّ أهميّة الفقراء هي في انتقادهم للأقوياء، وليس تصديقاً عليهم: «بل اختار الله جهّال العالم ليُخزي الحكماء. واختار الله ضعفاء العالم ليُخزي الأقوياء. واختار الله أدنياء العالم والمُزدَرَى وغير الموجود ليُبطل الموجود» (رسالة كورنثوس الأولى: 1: 27– 8). ويعترف بولس قائلاً إنَّ قوّته تكمن في ضعفه، مما يجعل قوة الله تتكشّف بوضوح أكبر فيه. وفي هذا المجال،

يُشكّل الضعفاء الأوعية المناسِبة للإله. وعلى العكس، تحمل القوة علامات الضعف، وهي مُعاقة بقلقها الهستيريّ وخُبثها الحقود. إذا كان الـ *anawim* مُحتَقَرين ومنبوذين من قِبَل سادتهم، فذلك من بين أسباب أخرى لأنهم يُذكّرونهم بفراغهم الروحيّ. ومن دون هذه المخلوقات المُحتقَرَة، لن يكون هناك مَنْ يحكمونهم، وبالتالي سيكونون بلا سلطة؛ ولكن ما قيمة الهيمنة على الذين اختزلتهم إلى أدنى درك؟

إنَّ الملك يُغذّي ويّدمِّر، كما أنَّ كبش الفِداء يُلوّث ويُخلِّص. وبهذا فالاثنان عنصران من الغموض الشائع. وفيما يخصّ كبش الفِداء، من الصعب التمييز بين اللعنة العامة لمَنْ يُجسِّد المرض والفوضى والتبجيل العالمي، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ الحيوان نفسه يعِدُ أيضاً بعلاج هذه المُصيبة. وفي المقابل، فإنَّ توقير الناس لرئيس القبيلة كمبدأ للاستقرار الاجتماعيّ لا يختلف كثيراً عن الاحتقار القاتل لامتيازه. وإذا كان القانون، كالملك، مُقدَّس، فذلك ليس لأنه معاً واهب للحياة ويتعامل مع الموت، ومنبع للعنف المُهلِك وأيضاً أساس الوجود الاجتماعيّ. إنَّ القانون بحدّ ذاته هو نوع من الـ *pharmakos*، وهذه حقيقة تُعلّلُ من بين أشياء أخرى موقف بولس المُخالِف له.

إنَّ السلطة اليقظة تحتاج إلى أنْ تقفَ عند نقطة أرخميديّة[1] خارج النظام الذي وَضَعَته لكي تشرف عليه بصورة فعّالة، ولكن كما فعل الدوق في مسرحيّة *Measure for Measure*، فإنّها تتودَّد إلى خطر فقدان التواصُل مع عامة الناس وتجلب على نفسها سوء السُمعة. والجهد نفسه الذي تبذله لتكون نزيهة قد يتسبب في دمارها. ومن هنا تأتي القصص الخرافيّة العديدة التي تحكي عن الملوك الذين يمشون مُتخفّين بين صفوف رعاياهم، بينما القانون يسعى إلى أنْ يترسَّخ داخل المجال الذي يُصدر عليه حُكمه. فإذا أرادت السلطة الصحيحة أنْ تُهيمن بدل

1- أرخميديّة: نسبة إلى العالِم الرياضي الإغريقي أرخميدس. وهنا الإشارة إلى الدقّة. - المترجم.

أنْ تفرِضَ نفسها قسراً، فعلى ملك المُستقبل أنْ يلهو قليلاً مع فولستاف، بينما على الحاكم المُطلَق أنْ يُصغي إلى المُهرِّج. في النهاية، على العقل أنْ يتحكَّم في الأحاسيس وعلى القانون أنْ يكبح العامة؛ ولكن من أجل تحقيق هذا من دون إثارة التمرُّد عليهما أنْ يتسللا إلى داخلهم، كما يتسلّل الطابور الخامس إلى معسكر الأعداء.

***

إنَّ السلطة المُطلقة هي نوع من الفوضويّة. وبما أنّه لا يوجد ما يكبحها، فهي تمثّل جوهر الانتهاك. وبالنسبة إلى فرويد، يُقيم التوق الشديد إلى إصدار الأوامر علاقة حبٍ سرّية مع العماء. مثل هذه السلطة ليست خارجة عن القانون بحد ذاتها فقط، لكنّها تولِّد خروجاً عن القانون بإثارة تمرُّدٍ سياسيّ أيضاً، كما يرى بولس الرسول أنَّ القانون يُغري بالانتهاك بصورة منحرفة. إذن هذه الفوضويّة بدورها تقدح القمع الفاشستي، وهكذا دواليك في جدلٍ ثابت. وكما يقول كلوديو في *Measure for Measure*، «وكل مجال يُغالى في استخدامه/ يتحول إلى قيد» (الفصل الأول المشهد الأول). وأنجلو في المسرحيّة نفسها يذهب في الاتّجاه المُعاكِس، متحوّلاً لدى مرأى وجه جذّاب لامرأة من حاكمٍ هادئ وبارد إلى فاسق مسعور. فإذا أُصيبَ القانون بجنون الرغبة في الانتقام، كعَدَميّ برداء واعظ، فهناك داخل الرغبة أيضاً ما يسعى إلى إعاقة نفسه. وفي كلتا الحالتين، يربط بين الحاكم والمُنتهِك ميثاقٌ سرّي. وقد شاهدنا تواً أنَّ سلطة الحاكم المُطلَق هي من بين أشياء أخرى نُسخة مُتسامية من العنف الذي أسّسَ المدينة.

وهكذا هناك تحالفٌ سرّي بين ما يدعم المدينة وما يضرب حصاراً حولها. وفي رواية جوزيف كونراد «*العميل السرّي*» تقول إحدى الشخصيات «إنَّ الإرهابيّ والشُرطيّ خرجا من السلّة نفسها». وديونيسوس هو معاً خارج عن القانون وإله، بهيمة وذات عُليا. ويرى هيغل أنَّ التاريخ هو إنجاز الروّاد الأبطال الذين اضطروا إلى أنْ يهزؤوا

من أعراف عصرهم، وبالتالي يحملون كل آثار خرق القانون. وفرويد يتبنّى وجهة النظر نفسها، وكذلك يفعل راسكولنيكوف بطل رواية دوستويفسكي. إنَّ من الصعب التمييز بين الرؤيويّ والجانح. قد يسكن البطل، والمجرم والفنان الطليعيّ الجسد نفسه، كما هو حال بطل رواية بلزاك فوتران. لا يمكن أنْ يوجَد تمييز بين هذه الأدوار في المجتمع البورجوازي، حيث الانتهاك هو العُرف اليوميّ. والتاجر المُستقيم أخلاقيّاً في كنف عائلته هو أيضاً المُقاول المُخالِف للقانون في السوق.

إنَّ الملك والـ *pharmakos*، المُندمجَين في شخص أوديب أو يسوع، مُثقلان بالشعور بالمسؤوليّة تجاه خير الشعب كله. وكلاهما في وقتٍ واحد يرضخان للقانون ويخرقانه. يقول رينيه جيرار «إنَّ الملك مثل أوديب هو في وقت واحد شخص غريب وابن، وأشدّ المُنخرطين في السلطة قوة وأشدّ الخارجين عنها غرابة أطوار، إنّه مثال للرقّة الهائلة والوحشيّة المُخيفة»[1]. وبوصف بطل مسرحيّة سوفوكليس *tyrannus*، فهو يحكمُ بسلطته الخاصّة وليس عبر الوراثة الشرعيّة، وبهذا المعنى، أيضاً، هو داخل المدينة وخارجها. وفي الحقيقة، بالنسبة إلى دراسة كارل شميدت الكلاسيكيّة *Political Theology*، هذا هو الوضع الصحيح لكل السُلطات الحاكمة، المُحدَّدة كما هو واقع الأمر بقرارٍ حول توقيت تعليق القانون الذي لا يقع ضمن إطار الشرعيّة»[2]. وحسب هذا الرأي، فالقانون غير جوهري بالنسبة إلى نفسه، وهيمنته المُطلقة تتزامن مع قدرٍ من خرق القانون الخلّاق. والعمليّة الأصليّة لتأسيس القانون لا يمكن أنْ تقع في خانة الشرعيّة التي أوجدتها.

والعنّة والسلطة المُطلقة أيضاً تجتمعان في شخص المُضرِب عن الطعام أو الانتحاريّ الذي يُفجِّر نفسه، ويُمارس سُلطة عُلويّة على نفسه

1- جيرار، «Violence and the Sacred» صفحة 267.

2- كارل شميدت، «Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty» (شيكاغو، 2006).

بإعدامها. إنها عكس ساخر لعمل الله في الخلق. والمُستعد لقتل نفسه، كما يقول كريلوف في رواية دوستويفسكي «*الشياطين*»، يُصبحُ إلهاً. وذروة الطاقة الإنسانيّة هي المقدرة على الاستسلام للعدم. والانتحاريّ الذي يُفجّر نفسه هو كاهن وتقدِمة قُربانيّة في الجسد نفسه. إنّه الصورة المنعكسة على المرآة للشهيد الذي يسفحُ دمه من أجل الآخرين بدل أنْ يسفح دماء الأبرياء من أجل قضيّته. وما لا يمكن إعدامه على يد السلطة المُطلقة هو إرادة إعدام النفس، وهذا ما يفعله البروفيسور الفوضويّ المجنون في قصة «*العميل السرّي*» - الرجل الذي يجتاز الخط الرفيع الفاصل بين الزمن والأبديّة، الموصول دائماً بقنبلة والمستعد دائماً لتفجيرها - وتُصبح الشكل الأعمق، والأشد هذياناً للحريّة. ومهما كان وجودك مُستنزفاً، يبقى ممكناً أنْ تضمن أنْ تموت بأشدّ الطرق تدميراً. والذين حياتهم تافهة وغامضة قد ينخرطون في صفوف الأساطير بأنْ يُشكّلوا تهديداً مميتاً في الشارع عبر إنهاء حياتهم.

ولأنَّ كبش الفِداء هو نكرة، قطعة من اللاوجود يمكن الاستغناء عنها، فإنها لا تحمل معالم واضحة خاصّة بها، ولهذا يمكن بسهولة تجاوزها إلى العالميّ. وهكذا تظهر كمُنافِس للامتداد العالميّ للسُلطة المُطلَقة. وأنْ تكون لا شيئاً يعني أنْ تكون لا شيئاً مُعيّناً، وبالتالي أنْ تكون كلّ شيء ضمناً. يقول سلافوي جيجيك «في الحب، أنا لا شيء، لكنني لا شيء يعي ذاته، والمفارقة هي أنّه لا شيء أصبح ثريّاً عبر الوعي بفقدان تلك الذات»[1]. وكان يمكن أنْ يُضيف أنّه لكي نعترف بأنَّ الذات لا شيء يعني أنْ نسمو بأوهام الأنا التي تخدم الذات لكي تنفتح على واقع الذوات الأخرى. وبهذه الطريقة يمكن للحب أنْ يتبع موتاً مجازيّاً معيّناً.

يقول جان-بيير فرنان «عندما يُقرر رجل كأوديب أنْ يواصل الاستعلام عن كيانه إلى أقصى مدى ممكن، يكتشف أنّه لغز، وغير

1- سلافوج تشيشك، اقتطفها إ. باركر في كتابه «Slavoj Zezek: A Critical Introduction» (لندن، 2004) صفحة 150.

متماسك، ولا ينتمي إلى أي مجال خاصٍ به أو بلا أيّ نقطة تواصُل ثابتة، وبلا أي جوهر مُحدَّد، يتذبذب ما بين كونه مُساوياً للآلهة ومُساوياً للاشيء على الإطلاق»[1]. ويرفضُ أوديب، كما تفعل سلسلة مهيبة من الأبطال المأساويين بدءاً بأسخيلوس وانتهاءً بآرثر ميلر، أنْ يتخلّى عن التساؤل حول هويته. وبشغفه المنحرف المُحبّ للمعرفة لبلوغ الحقيقة، وهي حالة قادرة على تحويل أيّ بطلٍ مأساويّ إلى حج، يضغط وجوده إلى آخر مدى، ويتودَّد إلى دماره وبفعله هذا يُجرَّد من إنسانيَّته. وعلى هذا الأساس بالضبط يمكن له في نهاية المطاف أنْ يؤلَّه.

إنَّ كل شيء ولا شيء أيضاً يجتمعان في الأوج، وهناك يتهشَّم الموضوع المُصاب بالذُعر ويُسحَق، وتمتد حدوده الدنيويّة نحو الراحة الصِرف، لكنَّ مقدرته نفسها على مواجهة هذه الحالة من دون أنْ يفنى تعي بابتهاج وجود طاقة بلا حدود داخلها تتفوق عليها. إنّه إيقاع يتكرَّر عبر فنٍ مأساويّ، كما يهبط قدْر الجبّار ومن ثم يرتفع من جديد، وهذه المرّة بوعي تامّ لنُدرته. وذاك الذي كان أحقر من أنْ يُمثَّل أصبح الآن مُبتهجاً بتمثيله. يقول غاندي «يجب أنْ أختزل نفسي إلى العدم. فما دام الإنسان لا يعتبر نفسه بإرادته الحرَّة الأخير بين أقرانه المخلوقات، فليس هناك من خلاص يُرجى له»[2]. وبهذا المعنى، يكون السموّ هو السجلّ المناسب للموضوع الإنسانيّ، المخلوق الطموح الذي هو حاكم مُطلَق وعبد، كل شيء ولا شيء. وهذه الثُنائيّة هي التي يُجسّدها كبش الفِداء. وفي السموّ، كما في التضحية، يتحوَّل الشيء الدنيء بفعل طاقة كيميائيّة إلى موضوع لا محدود. ويصير المتسوّل ملكاً، وبهذا تُعوَّض الذات التي مُنيَتْ بخسارة فادحة بسخاء.

***

1- فرنان وفيدال-ناكيه، «Myth and Tragedy in Ancient Greece» صفحة 139.

2- اقتطفه د. دنيس هدسن في مقالته «Self-Sacrifice as Truth in India» في كتاب م. كورماك (مُحرر) «*Sacrificing the Self*» صفحة 132.

إنْ كان رينيه يرى في كبش الفِداء مصدراً للوحدة الاجتماعيّة، فإنَّ كارل ماركس يعتبره عميلاً ثوريّاً:

«ينبغي تشكيل طبقة اجتماعيّة بسلاسل راديكاليّة، طبقة في مجتمع مدنيّ لا تكون طبقة المجتمع المدنيّ، بل هي طبقة تحلّ فيها الطبقات كلّها، منزلة اجتماعيّة ذات طابع كونيّ لأنَّ آلامها عالميّة، ولا تُطالب بأي حق معيَّن لأنّها ليستْ مُبتلية بخطأ معيَّن بل بخطأ مُطلَق؛ منزلة لا تُطالب بأي لقب تقليديّ بل بلقبٍ إنسانيّ فقط... وأخيراً، منزلة لا تستطيع أنْ تتحرَّر من دون أنْ تُحرِّر نفسها من كل المراتب الاجتماعيّة الأخرى، وبالتالي تُحرِّر تلك المراتب؛ وباختصار، هي منزلة تمثّلُ الخسارة الكاملة للإنسانيّة ولا تستطيع أنْ تخلِّص نفسها من خلال خلاص الإنسانيّة جمعاء. وهذا الذوبان للمجتمع المُتمثِّل بطبقة مُعيَّنة هو الطبقة البروليتاريّة»[1].

هذه الطبقة-التي-ليست-طبقة هي فضيحة فكريّة، وهي أُحجية ولغز كما أبي الهول. وكما هو حال *Muselmann* أغامبين، هي مُجرَّدة من أيّ خصوصيّة، وبالتالي ليس لها إلا مطلب إنسانيّ. وكتضحية القربان، تدلّ على كسب الإنسانيّة عبر فقدانها. وبالنسبة إلى ماركس، البروليتاريّ (أو في الحقيقة، يمكن أنْ نُضيف، أيّ جماعة أو طبقة مُبهمة التصنيف) هو العنصر غير القابل للاستيعاب، المنحرف عن المنطق الذي أوجده، كيان وذوبان كيان، حجر عثرة وحجر أساس، خاصّ وعالميّ ضمناً، «الجوكر» في ورق اللعب أو (بلغة لاكان) الجزء الذي ليس جزءاً، ومصدر الحضارة، ولكنه مصدر يقعُ خارج نطاق سلطتها. وكلمات الـ *Internationale* (النشيد الوطني الفرنسيّ) – «كنا نكرة، وسوف نُصبح الكلّ» – ينبغي قراءتها بوصفها تلميحاً إلى صِلة عابرة بين تينك الحالتين، حيث تختلفان عن الحكاية النمطيّة حول الفقراء والأغنياء. لأنَّ الفقراء لا

1- كارل ماركس، «An Introduction to the Critique of Hegel's ' Philosophy of Right '» (كمبريدج، 1970) الصفحتان 141-2 (ترجمة مُنقّحة).

يراهنون على الوضع الراهن بقدر ما يراهنون على الأثرياء، وليس لديهم ما يخسرون من الجيشان الوشيك الذي يُسمّيه ماركس الشيوعيّة ويُسمّيه الكتاب المُقدّس المسيحيّ مملكة الله، والمُحتمَل أكثر أنْ ينفتحوا على قدومها. والبروليتاريّ، كالـ*pharmakos*، مخلوقٌ يحمل الداء والدواء، يحملُ أعراض المرض لكنّه يعِدُ بالشِفاء. وكأي رمز، يُردِّدُ أكثر من مجرد صدى نفسه، يُعلنُ عن تحرُّر أكثر شموليّة بانتقاله من الضعف إلى القوة. والبطل المأساوي لجبل الجمجمة هو ضحيّة أخرى للخطأ المُطلَق لا تُطالب بأيّ لقب تقليديّ ما عدا اللقب الإنسانيّ. ولأنه، على غرار بروليتاريّ ماركس، يُجسّد الإجرام العام، «ارتكاب الإثم» حسب تعبير بولين، هو قادر على خلاصه.

هناك تعارُض واضح في كتابات ماركس المُبكِّرة بين حرمان الذات عند البروليتاريّ ونكران الذات عند الرأسماليّ. ومُصادرة قوة الآخرين الجسديّة يتضمّن القيام بتطبيق عمل مُشابه على المرء نفسه. والأمر لا يعني ببساطة أنَّ المُضطهَدين فقراء والسادة أثرياء. على العكس، فكلاهما مُقدّر لهما لأسبابٍ مختلفة أنْ يُحرَما من ثروته الجسديّة الحسّية. ويعتبر ماركس أنَّ الزُهد هو جزء مُكمِّل لنظام اجتماعيّ دافعه الربح. ويقول في كتابه *Economic and Philosophical Manuscripts*، «إنَّ إنكار الذات، إنكار للحياة والحاجات الإنسانيّة كلها:

هو مبدأ [في الاقتصاد السياسي البورجوازيّ] أساسيّ. فكلّما أكلتَ، وشربت، واشتريتَ كتباً، وارتدتَ دور المسرح، وذهبت إلى صالات الرقص، أو لمرابع الشراب، وفكّرتَ، ومارستَ الحب، ونظَّرتَ، وغنّيتَ، ورسمتَ وبارزت، إلى آخره، أقلّ، *وفّرتَ* أكثر وازدادت تلك الثروة العظيمة التي يعجز العث والدود عن التهامها - أي *رأس مالك*. وكلمّا قلَّ *مقدارك*، قلّ كلامك عن حياتك، وكلما زادت *ممتلكاتك*، زاد *اغتراب* حياتك وزاد مخزونك من حياتك المُغترِبة»[1]

1- المصدر السابق، صفحة 361.

والتناقُض الذي يُحسَب له حساب قائمٌ بين التضحية بحياتك من أجل رأس مالك، بوهب نفسك بحبٍ أعمى لمادّة ميّتة يبدو أنّها حيّة، واكتشاف أنّك مُقحَم في موتٍ حيّ يمكن أنْ يُهيّئ الظروف لمزيد من الازدهار العام.

من البديهيّ أنَّه على الرجال والنساء أنْ يُحقّقوا تحرّرهم من أجل أنفسهم. بعد ذلك لا يمكن تفويض إلّا الموت في فعل هذا. ويتّضح أنَّ فكرة الثورة ظاهرياً هي أنَّ ما اختُزِلَ بغطرسةِ السلطةِ إلى حالةٍ من الموضوعيّة الخاملة قادرٌ على هذا الأساس بالضبط على الظهور كموضوع جديد. ومآسيه تُجبره على أنْ يُصبح عميلاً. وفقط عيشُ ظرفه البائس حتى الزُبى ينطوي على الأمل في أنْ يزول هذا الظرف، وبفعله هذا يقضي على نفسه. وأخيراً يعثر الحيوان ذو الوجهين على مأوى له في عالم السياسة الحديثة. وعلى ضوء هذا، تُعتبَر الثورة النسخة الحديثة لِما عرِفه العالم القديم باسم التضحية.

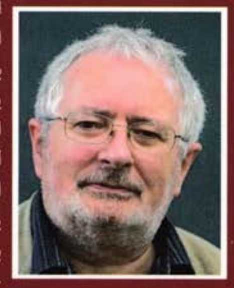
انتهى





إنَّ فصول هذا الكتاب هي جزء من مشروع أوسع قائم على أساس مجموعة من الأفكار تبدو أنّها أصبحت جوهر أعمالي الأخيرة: الموت، والمأساة، والتضحية، والحرمان وما شابه. وسوف أضيف من أجل القُرّاء الذين ربما يجدون هذه المفاهيم مفرطة الكآبة، أنَّ هناك أيضاً في الدراسة الكثير عن التجديد، والتحوُّل والثورة، التي أعتبرُها الوجهَ الآخر للأفكار الأشدّ قتامة التي أوردتُها تواً.

إذن، على غرار بعض دراساتي الأخرى، هي تتأمّل في مسائل لا يُناقشها في المعتاد اليسار السياسيّ، وحتماً ليس جناحه المنتمي إلى ما بعد الحداثة. واليوم، لم يعُد الحب، والموت، والمُعاناة، والتضحية، والشر، والاستشهاد، والغفران وما إلى ذلك هواجس رائجة كثيراً بين المُنظِّرين الثقافيين أو السياسيين. إنّها في الغالب من اهتمام اللاهوتيين؛ وإذا لم أعتبر أنا نفسي أنَّ الموقف الرافض لـ هالوت يوجَد عموماً عند اليمينيّين، فذلك لأنّه يصادف أنني لا أعرفُ الكثير عنه، بسبب انحراف في نشأتي. على أيّ حال، أنا أعرف ما يكفي لأقتنع بأنَّ الكثير من الآراء الدنيويّة للسلالات اليهوديّة والمسيحيّة مُتحاملة بفظاظة وتخلو من أيّ معرفة كهذه، أقصد، بالنسبة إلى الذين يعتبرون أنَّ الاشتراكيّة هي ببساطة الإدارة المركزيّة للأمن السوفيتي، أو أنَّ المُساواة بين الرجل والمرأة هي نتيجة كارثيّة لنساء يتخلصنَ من تواضعهن ولباقتهن الفِطرية. إذن أحد الأهداف الأكثر جَدَليّة في هذا الكتاب، على الرغم من كونه هدفاً يبقى ضمنياً إلى حد بعيد، هو فضح بعض تلك المواقف الزائفة بصورة تدعو إلى الأسى. وعندما يتعلّق الأمر باللاهوت، فإنَّه حتى أشد المفكّرين رهافة مُعرَّضٌ للوقوع في مستنقع من العبارات المُبتذلة الكئيبة ومن الأفكار الخاطئة المُضحكة.



في الواقع، ليس هناك ما هو أشدّ غرابة من أنْ يُبدي شخصٌ مثلي يُدين للإرث الماركسيّ اهتماماً باللاهوت إلا أنْ يهتم ليبراليٌّ أو ديموقراطيّ اجتماعيّ بستندال أو بفلوبير. ذلك أنَّ الماركسيّة هي نظريّة وتطبيق للتغيُّر التاريخيّ، وليس رؤيا للوجود الإنسانيّ، وبالتالي ليس لديها أيّ شيء شديد الجاذبيّة تقوله عن الشرّ أو الأخلاق، عن المعاناة أو الغفران، عن الانهيار المأساويّ أو عن الطبيعة العدميّة. وأمام مثل هذه المسائل، يميل المرء إلى اللجوء إلى دوستويفسكي أو القديس بولس، إلى شكسبير أو سيبولد.